

Sentidos

REVISTA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

JULIO 2004

No. 11

Sentid

Consejo Editorial

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián
Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
Lic. Alberto García Salgado
M.E. Marco Arturo Toscano Medina
Dra. Rosario Herrera Guido
M.E. Gabriela Soto Jiménez
Lic. Raúl Garcés Noblecía
Dr. Eduardo González Di Piero

Sentidos

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
DIRECTOR
Lic. Alberto García Salgado
SUBDIRECTOR
Gustavo García Robles y
Lic. Elena María Mejía Paniagua
EDITORES

Universidad Michoacana

M.H. Jaime Hernández Díaz
RECTOR
Dr. Román Soria Baltazar
SECRETARIO GENERAL
Dra. Silvia Figueroa Zamudio
SECRETARIA ACADÉMICA
Dr. Baltazar Casimiro Pantoja
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
Lic. Alforso Torres Abusto
SECRETARIO DE DIFUSIÓN CULTURAL Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA
C.P. Gerardo Pérez Morelos
TESORERO GENERAL

Facultad de Filosofía

Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez
DIRECTOR
Lic. Gabriela Barragán
SECRETARIA ACADÉMICA
M.V.Z. Mauricio Coronado Martínez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
Dr. Eduardo González Di Piero
COORDINADOR DE POSGRADO
Dra. Fernanda Nivarro Solares
COORD. DEL CENTRO DE INV. Y ESTUDIOS DE LA MUJER
Dra. Rosario Herrera Guido
COORDINADORA DE PUBLICACIONES
M.E. Gabriela Soto Jiménez
COORDINADORA EDITORIAL

Correspondencia dirigida al director de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos".

Francisco J. Mójica s/n, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., CP: 58050, México. Tel. (443) 327 17 99 y tel.-fax. (443) 327 17 98

Internet: <http://www.ramos.filos.umich.mx> E-mail: filos@jupiter.ccu.umich.mx

índice



Historia de la Filosofía

El enigma de lo pre-original

Fabio Ciaramelli 3

Ontología y retórica en Gorgias

Raúl Garcés Noblecía 9

El problema del espacio en Aristóteles y Kant

Eduardo González Di Pierro 14

Filosofía de la cultura

México, una semiósfera cultural

María de Lourdes Vargas Garduño 22

Un sustrato anhelante: la interculturalidad como formación

Ma. Teresa Herrera Guido..... 28

Filosofía de la Educación

La educación estética en Schiller

(como vía alternativa al racionalismo ilustrado)

Salvador Valle García 35

La perspectiva educativa de los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad

Mario Alberto Cortez Rodríguez

Raúl Garcés Noblecía 42

Filosofía y Psicoanálisis

Psicoanálisis y hermenéutica

Rosario Herrera Guido 50

Filosofía y Feminismo

El gran cocodrilo paradójico

(o de cómo nombrarse en femenino)

Rubí de María Gómez Campos..... 63

El enigma de lo pre-original

Fabio Ciaramelli

¿Por qué es la misma noción de Levinas de lo 'pre-original' o 'pre-originario' enigmática? ¿Qué significa 'pre-original'? ¿Y que significa *énigme*?

A través del análisis de esta pregunta me gustaría subrayar la tesis de Levinas de la anterioridad de lo ético ("la ética como filosofía primera", de acuerdo a su fórmula) en conexión con la originariedad de la ontología y consecuentemente de lo político.

Uno podría encontrar en la obra de Levinas numerosas citas concernientes al carácter originario de la ontología. Aún si la ontología no es fundamental,¹ es originaria y primordial. Por ejemplo, en *De otro modo que ser*, Levinas dice que la manifestación del ser, el aparecer "ciertamente es un acontecimiento primero".² Consecuentemente, el Dicho ontológico "donde todo se muestra es el origen [...] de la filosofía".³ Y de acuerdo a la fenomenología de Husserl —como cumplimiento de la tradición filosófica occidental— "evidentemente el espíritu es el origen de lo que recibe".⁴

Pero el plexo de tales nociones —origen, Ser, fenómeno—, es siempre seguido por otra trama o intriga, aquella de los términos tales como pre-original, significado o significación, enigma.⁵ Por ejemplo, si lo Dicho es el lugar de manifestación y por tanto el origen de la filosofía, la significación es sin embargo articulada en lo "pre-originario".⁶ Así "el primado mismo de lo

primario" está sólo "en la presencia del presente",⁷ pero lo pre-originario no es un presente, "ocurre como una divergencia [*écart*] y un pasado", un pasado radical, el pasado del otro que "nunca debe haber sido presente".⁸ En este sentido, lo pre-originario no es de ningún modo un comienzo, un *arché*; no tiene el status de un principio, pero viene de la dimensión de lo "anárquico", que debe ser distinguido de aquella de lo "eterno".⁹

En *Totalidad e Infinito*, Levinas había ya dicho que el Infinito "no existe primero y se revela luego":¹⁰ del mismo modo no debemos entender lo pre-originario en *De otro modo que ser* como algo que "es" antes del origen, que es más originario que el origen, por ejemplo, un origen más antiguo. Por el contrario, lo pre-originario se produce como la deconstrucción del origen, como una desestructuración e interrupción. Por tanto, precede al origen sólo después del evento, *après coup*, de acuerdo al esquema de lo que *Totalidad e Infinito* llamó "la posterioridad de lo anterior",¹¹ y lo anterior sólo ocurre *a posteriori*, presupone —y al mismo tiempo escapa o sale de— el origen.

Lo pre-originario es la dimensión del significado que es irreducible a la dimensión de la manifestación y en este sentido, tanto al orden de la ontología como

de la política. El mismo enigma de lo pre-originario es su no-fenomenalidad que interrumpe el orden fenoménico del aparecer que es a su vez originario. De otro modo que ser modo subraya muy claramente y muy fuertemente que "el origen del aparecer" [*l'origine de l'apparaître*] el cual es "el mismo origen de un origen [*l'origine même de l'origine*]", es "la aparición de una tercera parte [*l'apparition du tiers*]",. Esta aparición es la entrada permanente en la intimidad del cara a cara, lo cual no es un evento empírico sino el principio ontológico de la sociedad humana, la constitución de lo político. La inmediatez de la responsabilidad ética por el otro —una "inmediatez anterior al problema"¹²— es el significado pre-original que precede al origen sin ser a su vez origen.

Desde la responsabilidad al problema: esa es la dirección hacia la cual Levinas señala en esta sección de *De otro modo que ser*. Aquí la responsabilidad no es "Justicia" porque esta última implica aquella originaria "comparación de incomparable" [*comparaison de incomparables*]¹³ que está ausente en la dimensión pre-originaria de la proximidad. La sutil diferencia entre, por un lado, la anterioridad o precedencia de lo ético y, por el otro, la originariedad de lo ontológico y lo político, genera un insalvable "anacronismo", una superposición entre dos órdenes de tiempo irreductibles que chocan sin coincidir los cuales, permanecen junto en su diacronía no sincronizable.

Estos temas son conocidos y no es necesario recordarlos con más extensión.¹⁴ Aquí yo querría meramente defender la siguiente tesis: la de que el enigma de lo pre-originario —irreductible al fenómeno del origen— es la *mise en scene*, la puesta en escena —y no la representación conceptual— de una condición necesaria de lo político (y de su constitución ontológica), la cual es también su límite.

La misma noción de *mise en scene* es ciertamente fenomenológica pero se aplica a lo que ocurre en la frontera de la fenomenología, de acuerdo a un gesto original que se ha echo familiar a los lectores de Levinas.¹⁵ Le permite a él describir la *déformatilisation* —la concreitud significante— de lo que interrumpe a la fenomenología. Esta interrupción del orden articulado de lo fenómenos y los seres sólo puede ser comprendida y significada por un paso atrás que responde

a una implicación que está en el horizonte de la manifestación pero la cual hace sentido sin mostrarse.

Así que el enigma de lo pre-original no es un fenómeno, no ocurre en un presente, no es la actividad de una conciencia sino que se insinúa dentro de lo fenómenos, como su misma condición y su límite.

Si lo pre-originario es la inmediatez de la responsabilidad ética antes de la libertad, ¿en qué sentido esta enigmática inmediatez pone en escena la condición y el límite de lo político que es a su vez originario?

Me gustaría mostrar que el enigma de lo pre-originario es la deconstrucción de la identidad ontológica del origen, de una dualidad interna que es siempre una articulación ontológica, una dualidad dentro de la inmanencia del origen. En este sentido lo pre-originario significa la apertura del origen a una alteridad radical irreductible al círculo del origen. La alteridad radical que perturba la inmanencia del origen es la misma complicación de la pluralidad humana, su paradoja, una paradoja que rompe la identidad originaria de la identidad.

¿Pero qué es el origen? Significa aquello desde lo cual algo surge a la existencia. La búsqueda del origen es siempre trascendental y ontológica: busca condiciones universales de la posibilidad de ser. Pero lo primero que surge del origen es el origen mismo. El *Ursprung*, el salto o brinco primordial, es el emerger desde sí mismo. Ser origen, entonces, significa comenzar



Galaktische Ubr 1982 Öl auf Leinwand

en un presente, o sea, evitar la cadena causal de mediaciones, interrumpiéndola en su origen, para comenzar inmediatamente desde sí mismo sin derivar de nada más. Pero en este mismo momento, tal inmediatez del origen implica una suerte de dualidad paradójica, una articulación interna. Levinas la evoca en *De l'existence à l'existant*, en su análisis del instante que, en su sentido ontológico, no es instantáneo.¹⁶ El origen puede surgir o fluir desde sí mismo sólo si implica originalmente una referencia a sí mismo como a su propia alteridad desde la cual el emerge. Gracias a esta articulación interna, gracias a esta complicación originaria de lo simple o a esta circularidad de lo inicial, el origen originalmente viene a sí mismo sin comenzar en otro sitio. Así el origen como origen de sí mismo, se precede a sí mismo, se presupone a sí mismo, pues no puede presuponer nada más que sea sólo su punto de partida exterior. El origen auto-originante implica la alteridad de sí mismo respecto de sí mismo, una alteridad inmanente que viene al Ser en el mismo movimiento del salto primordial.¹⁷

Pero esta dualidad interior ontológica del origen no es adecuada a la complicación genuina de la pluralidad humana, la cual implica una radical alteridad irreductible a la radicalidad inmanente, al origen que ocurre sólo como condición de su totalización.

Totalidad e Infinito ya había subrayado la irreductibilidad de la pluralidad humana a la totalidad, en la cual lo mismo y lo otro permanecen siendo correlativos. La paradoja de la pluralidad humana reside precisamente en la imposibilidad de deducirla a partir de un origen externo y a la vez también en la inadecuación de la dualidad ontológica e inmanente del origen para hacer justicia a la diferencia entre el pluralismo social y la totalidad.

La diferencia sólo puede ser salvaguardada por una deconstrucción de la inmanencia o identidad ontológica del origen. Y es precisamente el enigma de lo pre-original —su irreductibilidad a un origen o punto de partida más originario— el que pone en escena la condición de lo político y su límite. En otras palabras, gracias a esta noción de lo pre-original, lo político —que no encuentra su punto de partida fuera de sí mismo, que es en su propia dimensión originario— puede significar un tipo de relación humana que no es

absorbido por la totalidad, o sea, por un despotismo anónimo de la universalidad sobre los individuos.

"Existe una tiranía de lo universal y de lo impersonal", escribe Levinas en *Totalidad e Infinito*, y agrega, "un orden que es inhumano aunque distinto de lo brutal".¹⁸ Este orden universal y totalizador no es dado, no es natural, y se constituye a través de la totalización de individuos, a través de su reducción a momentos empíricos o elementos de una generalidad. Pero la sociedad humana es humana precisamente porque es "un existir múltiple" —un "pluralismo"— distinto de la "multiplicidad numérica" que "queda indefensa frente a la totalización".¹⁹ Por lo que debemos pensar lo político en su diferencia respecto de tal totalización.

Ahora bien, la operación específica de lo político en la sociedad humana es comprendida por Levinas como la institución de una igualdad que es precisamente el resultado de una "lucha por el reconocimiento"; por cierto, "la política tiende hacia el reconocimiento recíproco, es decir a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento".²⁰ Pero "la política librada a sí misma incubaba una tiranía. Deforma al yo y el Otro quienes la han suscitado, porque los juzga según las reglas universales y, por ello mismo, por contumacia".²¹ Este peligro está ligado con "la política librada a sí misma", sin referencia al significado pre-originario implicado dentro de su horizonte.

Pero lo político, a diferencia de la tiranía, debe implicar la institución de un orden universal que no es una totalidad, que no es una totalización de individuos, que refleja y respeta la pluralidad humana, esto es, el pluralismo.

La política —como distinta de la totalidad, distinta de la tiranía— es la institución de una sociedad de iguales. En *Totalidad e Infinito* la operación política (la misma operación que en *De otro modo que ser*, será llamada una "comparación de incomparables") tiene ya su punto de partida en la relación del cara a cara con una tercera parte, y sabemos que esta relación es originaria. Levinas escribe: "En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes, los cuales son la fuente de la universalidad".²²

Pero la diferencia entre la universalidad política cuyo "nacimiento latente"²³ es la proximidad ética originalmente perturbada por la entrada de una tercera parte y el anonimato general de una totalidad tiránica es precisamente puesta al descubierto por una referencia a una condición no política y límite de lo político. Este es el rol mismo de lo pre-originario, que pone en escena el significado ético de esta condición. Leemos en *Totalidad e Infinito*: "La distancia que separa felicidad y deseo, separa política y religión [...]. La religión es Deseo y no luchas por el reconocimiento. Es la excedencia posible en una sociedad de iguales, la de la gloriosa humildad de la responsabilidad y sacrificio condición de la igualdad misma".²⁴ Me gustaría subrayar fuertemente este último punto: "La religión" —en sentido mismo de "el lazo que se establece entre lo mismo y lo otro sin constituir una totalidad"²⁵— es una condición para la igualdad política misma. Sin esta relación entre términos separados capaces de absolverse a sí mismos de la relación, no habría igualdad en la pluralidad humana sino sólo la totalización formal de una generalidad anónima. Esta conjunción en la cual la proximidad no suprime la distancia es irreductible a la totalidad y siempre subtiende a toda totalidad formal.²⁶

Pero esta coyuntura siempre presupuesta por la totalidad no es a su vez un origen. Precede al origen, impide que la política se transforme en la falsa comunión de la totalidad, y al mismo tiempo no permite a la política encontrar fuera de sí misma ningún criterio general para deducir sus reglas. Este último punto se hace muy claro en *De otro modo que ser*. La aparición permanente de una tercera parte dentro de la intimidad del cara a cara da nacimiento al problema político como el problema de la justicia, como la búsqueda de la igualdad. La comparación de incomparables, el hacerse iguales de individuos que son radicalmente otros, es la operación originaria de la institución de la sociedad. Individuos que son radicalmente otros, que no son realmente iguales unos con otros, son "igualados" y se hacen iguales a través de una comparación que debemos distinguir de una totalización pero la cual no podemos derivar de un origen más originario.

Por su puesto, la tiranía de la totalización es un peligro siempre presente, y la misma tarea de una re-

flexión radical sobre lo político tiene precisamente que evitar toda reducción a la totalidad. La comparación originaria de incomparables es una operación política porque establece un orden o dimensión simbólica generada por la sociedad pero no reducible a la realidad dada de la sociedad. Encontramos aquí lo que Claude Lefort ha llamado "el enigma de la sociedad", un enigma relacionado con la "idea de un orden social que es por necesidad instituido políticamente" (*L'idée d'une nécessaire institution politique du social*),²⁷ o sea, con el hecho de que es imposible "precipitar lo que pertenece al orden simbólico dentro de lo real".²⁸

Esta superposición del auto-origenamiento de lo político y su enigmática relación con lo preoriginario no es una construcción teórica sino —citando aún a Claude Lefort— "la experiencia de una diferencia que no está a disposición de los seres humanos (...) la experiencia de una diferencia que relaciona a los seres humanos con su humanidad, y que significa que su humanidad no puede ser auto-contenida, que no puede ponerse sus propios límites y que no puede absorber sus orígenes y fines en estos límites". Finalmente esta experiencia implica el reconocimiento de que "la sociedad humana sólo puede abrirse sobre sí siendo sostenida en un espacio que ella no creó".²⁹

La misma noción de lo pre-originario hace referencia a esta pasividad en el centro de la auto constitución originaria de la sociedad humana. Hace referencia a la imposible reificación de lo político, a la inasumible exterioridad de la sociedad respecto de sí misma. Más allá y antes de (*en deçá de*) toda totalidad social constituida, la relación asimétrica con el otro como la condición y límite "religiosa" o "ética" de lo político significa la imposibilidad de absorberse en una red fenomenológica de relaciones la fuente invisible del significado que escapa a la manifestación, la cual tiene sus raíces en el pasado absoluto del otro.

Por cierto, el otro siempre escapa, se sale de la realidad, se absuelve de la relación. El deseo del otro es irreductible a toda necesidad que podamos satisfacer, precisamente porque el otro no se da a sí mismo en la realidad. En este sentido, la religión —que es el lugar de tal "Deseo del Otro que es nuestra misma socialidad"³⁰ sería la figuración simbólica de la exterioridad de la sociedad respecto de sí misma.

Yo leería *El enigmático recurso a Dios*, muy frecuentemente o casi siempre entre comillas, en el último capítulo en *De otro modo que ser* en conexión con esta búsqueda de una puesta simbólica de la condición pre-original de lo político.

El recurso a Dios alude al enigma de lo pre-originario implicado por la construcción originaria de un espacio político, que es el espacio de la igualdad social y las leyes universales. En un artículo anterior "El Ego y la Totalidad", donde Levinas dice que "'nosotros' no es el plural de 'yo', evoca a Dios como "el punto fijo exterior a la Sociedad del que provendría la ley".³¹

Esta trascendencia radical respecto de la sociedad impide que esta última degenere en una totalidad impersonal y ofrece una figura de la exterioridad simbólica de la sociedad respecto de sí misma en cuanto esta exterioridad es precisamente irreductible a la dualidad interna e inmanente del origen. *El recurso a Dios* en *De otro modo que ser* tiene lugar como una deconstrucción del carácter originalmente ontológico de lo político, para evitar el olvido de la diferencia en favor de la unidad o la comunidad fusional. "Es gracias a Dios tan sólo, cómo yo, sujeto incomparable con el Otro, quedo absorbido en otro como todos los otros, es decir, 'para mí' [...]. El paso de Dios, del cual no puedo hablar de otra manera que por referencia a esta ayuda o a esta gracia, es precisamente el retomo del sujeto incomparable como miembro de la sociedad".³²

Para Levinas la institución del 'locus original de la justicia' —esto es el reino político que permite el intercambio social entre sujetos separados e incomparables— sólo es posible "con la ayuda de Dios".³³ Para comprender este enigmático recurso a Dios propongo leerlo en conexión con la superposición *l'empiétement* [usurpación] —de dos rasgos de lo político: su dimensión instituida y su carácter simbólico. "La ayuda de Dios" es una manera de decir el significado pre-originario implicado y "puesto en escena" por esta operación originaria de desdoblamiento, que ocurre cuando la sociedad se hace exterior a sí misma, para instaurar el plano universal y común de la justicia. La exterioridad simbólica e instituida de lo social respecto de sí mismo está en el centro del evento de lo político, por el cual el cara a cara, a partir de la aparición origi-



Stadtgeist 1985 Öl auf Leinwand

naría de una tercera parte, "se transforma en Nosotros",³⁴ el cual debe ser distinguido del plural de yo, pues de otro modo el pluralismo humano se reduciría a una totalidad impersonal. En este sentido, la universalidad de la ley viene a sí misma sin haber partido desde fuera, sino que en su auto-origenación continúa aludiendo a su 'nacimiento latente' en un desdoblamiento pre-originario de lo social, donde su carácter instituido significa la irreductibilidad del orden simbólico a la realidad. Por lo tanto la igualdad social y política puede instituir el orden fenomenal de aparición sin destruir "la atención al Otro en tanto unicidad y rostro (que lo visible de lo político deja invisible)".³⁵ La tiranía de lo político pensada en términos de totalidad es precisamente la reducción del orden instituido y simbólico de lo político a un anonimato neutral erradicado de su "nacimiento latente" en el significado pre-originario de lo ético, donde la proximidad y la distancia van juntas, donde nadie está en el punto de partida de la institución, pero donde entre seres separados la aparición de una tercera parte requiere la creación de un plan común, externo a los términos de la relación sin ser a su vez un término, sin ser una proyección de uno de ellos, sin ser objetivable y reificado.

En consiguiente el recurso a Dios podrá sugerir esta necesaria implicación de una dimensión simbólica como la condición y el límite de la institución política de la igualdad. Pero esta condición, a causa de su carácter pre-originario, no puede ser precipitada en lo real, no puede tomarse en un *arbité* ontológico, no puede ser reducida a un origen mítico anterior a la sociedad o más allá de ella, del cual la sociedad se derivaría como una consecuencia. Lo pre-originario no es el origen del origen: "es un más-acá supuesto de modo distinto a como se supone un principio mediante la consecuencia de la cual es sincrónico. Más acá anárquico, testimonio —ciertamente de modo enigmático—, en la responsabilidad para con los otros".³⁶

Lo pre-originario no es la esencia ontológica de lo político, pero hace sentido sólo en su "reprise" [repetición] dentro del orden social, donde la responsabilidad ética por los otros "desformaliza" la referencia a él. Y esta referencia se toma en una alusión enigmática a una dimensión simbólica de la cual ninguna institución es deducible pero de la cual cada institución debe ser una "reprise" creativa. La institución política de la igualdad debe apuntar a esta dimensión pre-originaria de lo ético, lo cual es la única garantía de su diferencia con la totalidad. □

Notas

- 1) *Entre nosotros... (Entre nous)*, pp. 13-24.
- 2) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, p. 71.
- 3) *Ibid.*, p. 146.
- 4) *En descubriendo L'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, p. 24.
- 5) *Ibid.*, pp. 205-217.
- 6) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *op. cit.*, p. 146.
- 7) *Ibid.*, p. 71.
- 8) *En descubriendo L'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, pp. 210-211.
- 9) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *op. cit.*, p. 70. Ver, por ejemplo, el prefacio para *De Dios que viene a la Idea*.
- 10) *Totalidad e Infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, p. 52.
- 11) *Ibid.*, p. 78.
- 12) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *op. cit.*, p. 236.
- 13) *Ibid.*

- 14) Para un análisis detallado de este punto ver "Anacronism" en Fabio Ciaramelli, *Etica como filosofía prima de E. Levinas y A. Paperez A.*, Milán, Guerini, 1989, pp. 155-80; "Levinas's Ethical Discourse between Individuation and Universality", *RI* 83-108.
- 15) Ver, por ejemplo, el prefacio para *De Dios que viene a la Idea*.
- 16) *De la existencia a lo existente (De l'existence à l'existant)*, pp. 72-77. Ver también "Il tempo dell'inizio. Responsabilità e giudizio in H. Arendt de E. Levinas", en *Paradigmi* 9 (1991), pp. 477-504.
- 17) Para un desarrollo general, ver Fabio Ciaramelli, "The Circle of the Origin" en *Political Theory*, de S. Watson and L. Gagnoli (Albany, SUNY Press, por aparecer).
- 18) *Totalidad e Infinito*, *op. cit.*, p. 256.
- 19) *Ibid.*, p. 233.
- 20) *Ibid.*, p. 87.
- 21) *Ibid.*, p. 304.
- 22) *Ibid.*
- 23) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *op. cit.*, p. 235.
- 24) *Totalidad e Infinito*, *op. cit.*, p. 87.
- 25) *Ibid.*, p. 64.
- 26) *Ibid.*, p. 103.
- 27) Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 10; *Democracy and Political Theory*, trans. D. Macey, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 5.
- 28) Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 150.
- 29) Claude Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 262; *Democracy and Political Theory*, *op. cit.*, p. 222.
- 30) *En descubriendo L'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 193.
- 31) *Entre nosotros... (Entre nous)*, *op. cit.*, p. 49.
- 32) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *op. cit.*, p. 237.
- 33) *Ibid.*, p. 240.
- 34) *Ibid.*
- 35) *Totalidad e Infinito*, *op. cit.*, p. 304.
- 36) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *op. cit.*, p. 239.

Traducido por Pablo Arcizik; publicado en inglés, "The Riddle of the Pre-original", in A. T. PERERZAK (ed.), *Ethics as First Philosophy*, New York, Routledge, 1995, pp. 87-96.

Ontología y retórica en Gorgias¹

Raúl Garcís Noblecia

*"¿Cómo es posible superar a Gorgias,
quién ha osado afirmar que el no-ser es?"*

Isócrates

Sofística y retórica

La concepción platónica dominante por la que se tiene a los retóricos y *sophistes* por hacer de la polémica persuasiva mero ejercicio banal y ficticio de la opinión subjetiva y relativista (*doxa*) ha prevalecido en la historia del pensamiento filosófico, según la cual se sostiene que el pensador de Leontini defiende un nihilismo ontológico y epistemológico radical. En este breve ensayo-ponencia exponemos una reinterpretación de la propuesta ontológica de Gorgias para poder pensar la paradoja ontológica del ser y el no ser, esto es, del devenir en los juegos del lenguaje y la inteligencia retórica partiendo de las recientes interpretaciones de A. Escotado y J.F. Lyotard. Mostrando la insuficiencia de la interpretación platónica que evade estratégica y conceptualmente una dimensión retórica y activa, práctica y política propias de la argumentación sofística.

En efecto, se tiene generalmente a los sofistas como pensadores que argumentan la inexistencia de un conocimiento universalmente válido, ya que sostienen que para cada individuo sólo es verdadero lo que se le aparece en determinado momento. De manera, que su posición escéptica y su desconfianza frente a un conocimiento absoluto tiende en dirección de un "subjetivismo" que supone que toda aseveración gira

alrededor del sujeto cognoscente. Así la afirmación de Protágoras, para quien "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto son, y de las que no son en tanto que no son", es considerada según la predominante interpretación de Platón, como un planteamiento relativista, según el cual se establece que todo conocimiento surge a partir de la "diferente manera como se aparecen" a los hombres las cosas, ya que la "verdad" se presenta de modo distinto para cada uno de ellos. Sucede entonces, que cualquier afirmación o negación sobre la constitución de las cosas será relativizada por un punto de vista o una opinión meramente subjetiva.²

Sin embargo, esta interpretación platónica lo que busca es evadir una dimensión activa propia de la argumentación sofística. Pues, olvida que la pérdida del carácter "cosmológico" de la reflexión filosófica griega respecto al problema de la naturaleza (*Physis*) orientó la enseñanza del arte del pensar (*arété*) en un sentido "pragmático", es decir en torno a problemas de interés público. Los sofistas tienen como forma principal para la enseñanza del pensar un "arte de la palabra", que para la antigua democracia griega constituía un instrumento indispensable en el ejercicio de la activi-

dad política, es decir como arma eficaz para acometer las acusaciones judiciales de sus adversarios. De allí que la sofística se constituya como una profesión de la elocuencia que tiene por medio "técnico" la lengua y el estilo, al que se subordina la relación que mantiene la palabra con la veracidad de su contenido. Por ello, no es extraño que los sofistas mantuvieran cierta ironía e indiferencia a favor o en contra de cualquier planteamiento filosófico, jactándose con orgullo de hacer aparecer más fuerte el argumento más débil. Cuestionando las creencias y tradiciones populares, los prejuicios morales, poniendo en duda la soberbia y la falacia de las certezas civiles y religiosas. Incluso, los testimonios hostiles e implacables de Platón, previenen a quienes deseen ejercitarse en el pensamiento sobre los riesgos que tiene la "práctica sofística" orientada con un firme propósito de corromper la moral y pervertir las costumbres, conduciendo cualquier espíritu a la ruina.

La retórica y la paradoja ontológica

Por los testimonios de Isócrates, Filóstrato, Sexto Empírico, Platón, Aristóteles y Plutarco se tiene a Gorgias de Leontini como "padre del arte de la persuasión", no sólo por sus innovadoras expresiones poéticas sino además por su capacidad de improvisación, de la cual él mismo se jactaba: "Propónganme un tema y lo desarrollaré". Con ello, ponía a prueba la potencia de su pensamiento produciendo y hablando justamente de cualquier problema con sólo encomendarse a la inspiración del instante. Desde una concepción platónica se considera que a diferencia de Protágoras que afirma para todo conocimiento una posición relativa al sujeto cognoscente, Gorgias niega de forma absoluta cualquier forma de existencia; alguna posibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero; e inclusive una comunicación efectiva del contenido de los problemas filosóficos, puesto que afirma que: "nada existe, y aunque existiera algo no se podría conocer, si se llegara a conocer no se podría comunicar a los demás".

De otra manera, de nada es posible afirmar una existencia objetiva, pues siguiendo a Parménides, lo que podemos conocer, es decir lo sensible, es no-ser, y aun cuando lo que conocemos fuera real, no lo podría-



Via: Dieckhöfer, posterand 1992 Öl auf Leinwand

mos transmitir a otros por medio del lenguaje, ya que este no es un medio natural sino un producto de la convención, es decir, no puede expresar lo que son las cosas existentes.

Contra esta concepción clásica admitimos con Heidegger que los problemas filosóficos de la antigüedad griega sólo pueden ser planteados correctamente a la luz del Poema de Parménides. En él una diosa anuncia al pensador la existencia del "enigma del ser" o del *to ma*. El "to ma" es la manera singular como se nos aparece "el ser en su aparecer", "deviniendo" o "replegado por sus velos". Como expresa Heidegger: "Si de modo griego entendemos el devenir como llegar a un estado de presencia y como ausentarse de él; al ser, como presente que aparece y surge, y al no-ser como lo ausente, entonces la recíproca relación entre el surgimiento y el ocultamiento, propios del aparecer, será el ser mismo. Así como el devenir es la aparición del ser, así también la apariencia, entendida como aparecer, es un devenir del ser".³ Lo que hay es el devenir cubierto por sus velos o pliegues, estos no anuncian sino el surgimiento y el ocultamiento de lo que se presenta, pero "lo presentado" no es sino el ser como apariencia. Oculto por los velos de los que habla Heidegger, el camino que lleva al ser posee tres

sendas que nos permiten conocerlo en su propio dinamismo, es decir en su devenir.

El primer velo o camino señalado por la diosa de Parménides nos muestra al "ser" como "presencia" que surge; mientras que una segunda senda no es tal, ya que se trata más bien de un "abismo", un vacío que se abre al "no-ser" y finalmente una tercera que es la senda más seductora y de mayor peligro, es un camino simulado e intransitable que inexplicablemente y por un movimiento extraño nos conduce al primero, esta última senda, según la diosa debe ser eludida. Heidegger plantea que la fortaleza anímica del filósofo griego se define por su decisión vital que frente a ese problema, le permite asumir una experiencia simultánea donde pueda pensar en un sólo movimiento reflexivo las tres sendas del *talmo*: el ser, el espanto del "no-ser" y el riesgo del "simulacro".⁴

Nos parece que es Gorgias de Leontini en su escrito "Sobre el no-ser ó sobre la Naturaleza" quien expone de la manera más radical la correlación ontológica de las tres sendas mediante la elaboración de tres juicios fundamentales implicados entre sí. Gorgias va a tratar de pensar esta complementariedad del "no-ser", el "ser y la "aparición" a través de la siguiente fórmula: *No-ser es siendo, siendo es incognoscible, conocido ¿a través de qué expresión puede comunicarse a los demás?*⁵

Esta expresión en la que se resumen las tres sendas posibles del pensamiento "trastorna" los principios de la filosofía parménidea, que prohíbe formar enunciados que entrelacen el ser y el no-ser. La implicación de los juicios realizada por Gorgias no se encarga tanto de contra argumentar la "revelación" con la que se inicia el poema de Parménides, sino más bien quiere transformarla en un singular planteamiento ontológico, según el cual el "no-ser" es algo "indeterminado" que no puede definirse positivamente. El no-ser es como "fondo" sobre el que el ser se abre al devenir, lo que es entonces deviene un proceso intensivo que en sí mismo es imposible de "representar" lingüísticamente, de allí se sigue que el ser deviniendo no sea posible de conocer, sino tan sólo de expresar mediante una paradoja para el pensamiento. Es por eso, que la única manera que poseemos para acceder al no-ser sea el lenguaje mismo. Sólo es posible enunciar lo que él sea a partir de una forma interrogativa que completa la paradoja

de lo que sólo enunciado puede ser. La correlatividad de los juicios en juego es un "efecto de complementariedad" ya que nos permite hablar del "ser de lo indeterminado" mediante un tropo poético que no lo reduce al concepto.⁶

Como nos muestra Lyotard, cuando Gorgias afirma que el no ser es o que "nada existe" es porque hace depender al lenguaje y a sus formas intrínsecas como la única vía para acceder al no-ser en su devenir, siendo. Ya que son los enunciados los que "lo dicen todo sin excepción (*ei men ouu auden, tas apodeixeis légein hapanta*).⁷ Como en una lucha en donde se hace surgir un conocimiento verdadero cuyo único referente es él mismo. No se trata de hacer a la diosa una interlocutora sujeta a las reglas de la refutación, sino de abrir el pensamiento a una dimensión lingüística y artificial donde los caminos del ser y el no-ser se entrecruzan. Siguiendo la interpretación de Escotado lo que Gorgias muestra: "En tanto incorpora el no-ser que es, la nada expresa el momento de la *aparición* el engendrarse desde lo contrapuesto, y en tanto incorpora el ser que no es, la nada expresa el momento de la *desaparición*, pero ese dinamismo del aparecer y el desaparecer es en sí el concepto de la existencia y el principio de lo real".⁸

Al respecto Antonio Escotado nos muestra que el criterio para establecer "la certeza de la nada", del no-ser es ese elemento de relaciones paradójicas en que se funda toda existencia, es esta correlación expresiva que hace surgir lo verdadero justamente en función de su dinamismo y libertad respecto de otros principios abstractos. Pues si la reflexión de Gorgias tuviese por naturaleza únicamente el "ser" o "el no-ser" carecería por ello de certeza. La certeza de esta afirmación no significa el encuentro de una verdad total y suficiente; el pensamiento de Gorgias propone más bien una "ontología del absoluto silencio", que afirma lo incommunicable de esa existencia: "Aquí, en estas esencias puramente abstractas cuyo ir dentro de sí implica llegar a su otro, es donde el pensamiento descubre otra vez que toda determinación entraña una negación —bien sea eso negado lo afirmativo o lo negativo— y que su concepto de real no puede acoger ni al ser ni al no ser como principios, pues ni lo absoluto ni su otro expresan una *esencia* existente o un contenido propio... El contenido de la existencia, aquello que la

llena e incorpora es precisamente "nada" y es necesariamente nada cuanto hay; la acción de existir es el terreno de su movimiento interior, y cuando se dice de algo que existe se predica de una tal cosa su consistir en nada... lo real es en sí la negación pura y simple de cualquier principio".⁹

Parece como si Gorgias se anticipara al destino dialéctico de los procesos dicotómicos del pensamiento que busca reducirse a una tesis y una antítesis, para en su lugar introducir un proceso paradójico del pensar en donde la diosa parménidea de lo idéntico se encuentra ausente. Así, como afirma Escototado el discurso retórico del Leontino es capaz de defender cualquier causa, ya que su pensamiento es mera "conciencia" de su mediación paradójica.¹⁰ Su propuesta no puede ser reducida a un simple juego de palabras, ya que supone un uso pragmático del lenguaje que introduce un elemento poético en el ser. Este enlace de los tres caminos o velos resulta ya intolerable para el futuro pensamiento "esencialista" de Platón, puesto que renuncia al fundamento idéntico del ser como principio de la reflexión filosófica, y en cambio encuentra en los juegos abismales del lenguaje los movimientos oscilatorios del simulacro que abandonan al pensamiento filosófico a la condición fascinante y peligrosa de su existencia.

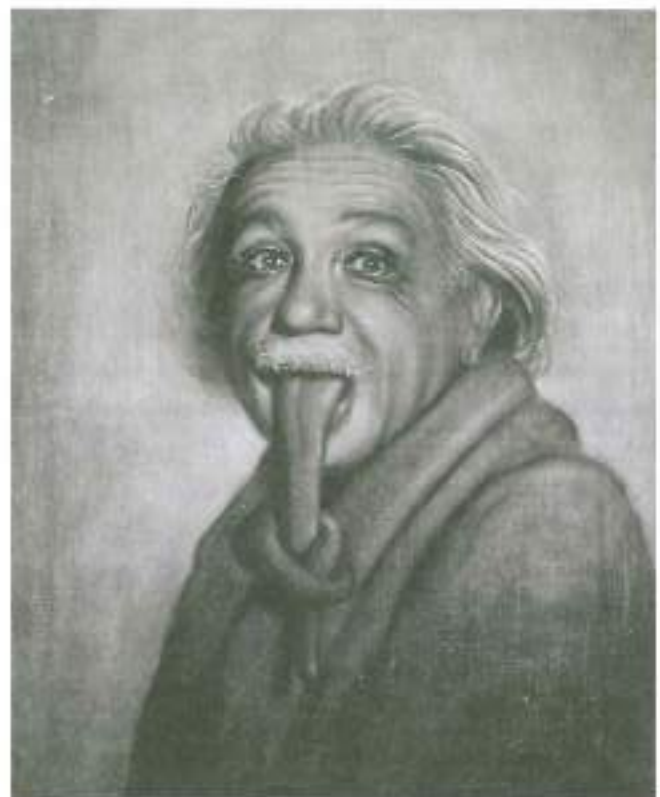
Los usos retóricos del lenguaje

*"Todo discurso, está en lo cierto;
pues quien habla dice 'algo';
pero quien 'dice algo' dice el ser,
y quien dice el ser está en lo cierto"
Antístenes*

Pierre Aubenque nos ha mostrado que para comprender esta triple relación ontológica es preciso hacerla depender del planteamiento estético-gnosceológico gorgiano de la "incompatibilidad de sensaciones", es decir, sobre la irreductibilidad entre lo dicho y lo visto, entre el lenguaje y la visión. Según éste, los "efectos" que se producen en los diferentes sentidos son comunicables entre sí. Lo que posee una realidad exterior es captado sensiblemente por la vista y el oído, pero no por ello, lo que es captado por la mirada lo será por el oído ni lo visible podrá ser escuchado. La función de la palabra es la de comunicar las experien-

cias y las sensaciones propias a otros que como nosotros siente, escuchan y ven. Pero la palabra no es sustancias y seres (*ta upokeimena kai onta*) por tanto, nosotros no comunicamos a los demás lo existente (*ta onta*), sino la palabra, que es distinta de las sustancias (*ton upokeimemon*).¹¹

De otra manera, los cuerpos visibles son completamente diferentes de las palabras. Ya que el sentido por el que se capta "lo visible" es completamente diferente de aquél por el que se captan las "palabras". Aquello que se aparece a la visión no se aparece a nuestro oído. Mientras que aquello escuchado mediante las palabras no puede ser visto. No se ve lo que se dice como no es visto lo que se habla. El discurso es irreductible a la mirada. Si el lenguaje o logos es distinto de aquello a lo que se refiere, si no hay una "imagen en el pensamiento" es porque lo significado no es la exterioridad de "lo existente" sino el propio discurso. Gorgias afirma: "Así como lo que se ve, por eso que es visto se dice visible; y lo que se oye porque es oído se dice audible, y no negamos lo visible porque no se oiga, ni despreciamos lo audible porque no se vea, pues, cada uno debe ser juzgado conforme a su propio sentido y no según otro distinto, así también lo que



Die Verkümmung des Raumes (1895) Oil, Leinwand auf Holz

se piensa, *será*, aunque no se vea con la vista ni se escuche con el oído, *será* ya que es captado en su criterio adecuado".¹²

Cuando se dice algo, este "algo dicho" no remite a un objeto exterior, sino al lenguaje que le otorga un "modo de existencia". Tal como sucede con la percepción de los colores, Gorgias afirma que el lenguaje "no dice un color, sino que dice un decir... no cabe concebir (*dianoesthai*) ni ver el color, así como en el caso del ruido, que cabe sólo oírlo". No hay manera de comunicar a los demás "lo ente" sino "lo audible" y lo "visible" ya que ambos son diferentes de aquello a lo que se refieren. De igual forma resulta imposible referir el no-ser a un exterior, ya que éste habita en el lenguaje. Gorgias considera que *el lenguaje posee una realidad propia*, ya que es una misma cosa con lo que expresa. O como afirma Aubenque: "su discurso siendo él mismo un ser no puede expresar el "Ser"¹³

En suma, el *logos* es un ser poseedor de su propia vida, que sólo se "remite a sí mismo, como dimensión productora de ideas. Siendo un "modo de existencia" entre las cosas más que remitir al orden de la significación, apunta al "encuentro" heterogéneo de los juegos retóricos y las experiencias discursivas. El pensamiento no traduce lo que está en el exterior, las cosas o lo existente, sino más bien lo que resulta de un encuentro "revelador" del lenguaje. Nunca llegamos a tener una comprensión absoluta de "lo hablado; sólo asistimos a una "ocasión circunstancial" en cuyo "aparecer" nuestras palabras no se pierden sino que son asumidas por otros, como la expresión de su propia experiencia.

Este elemento creativo y "resolutivo" de los problemas, que caracteriza a la retórica, toma al propio lenguaje como el dominio de una "acción del pensamiento", ya que supone en el pensar una actividad concreta y una experiencia real. La realidad del discurso retórico, no es el producto de la arbitrariedad de las proposiciones que pueden suponer cualquier cosa, sino de su capacidad para producir "ideas" o simulacros en el pensamiento. Estas surgen en ocasiones bajo la figura de la "ironía", es decir sustituyendo un pensamiento expresado, por otro que aparentemente tiene distinta significación. Pero allí, lo que cambia no es el "significado" sino el "lugar" sobre el que se dis-

pone "ese otro pensamiento", el uso diferente que se realiza del término, formando nuevos "objetos e ideas".

La retórica es el arte de los usos del lenguaje. La especificidad de la expresión no es tanto la comunicación del "Ser" sino el campo expresivo del hombre mismo: la cultura. Son los sofistas los iniciadores de esa mirada radicalmente crítica, de ese espíritu "artificialista" sin el cual la filosofía nunca habría abandonado totalmente su seriedad teológica y religiosa. Ellos han permitido, en los orígenes constitutivos de la filosofía, la entrada de un elemento lúdico, que ofrece al pensamiento la posibilidad de salvarse de los "mortales peligros" de tomarse "demasiado en serio". □

Notas

- 1) Ponencia presentada en el 2do Congreso Internacional de Retórica en México. El horizonte interdisciplinario de la retórica, 21 al 25 de abril del 2003, Ciudad de México.
- 2) Cfr. Altieri, A., *Los presocráticos*, UAP, México, pp. 178-191; Hussey et aliter, *Los sofistas y Sócrates*, UAM, México 1991.
- 3) Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, Ed. Losada, Bs. As., 1970, p. 152.
- 4) Bacca, G., *Los presocráticos*, E.C.E., México, 1985, pp. 39-46.
- 5) Cfr. Sexto Emp. *Adv. Math* VII 65 y ss.
- 6) Heidegger intenta acercar este problema al surgimiento de la filosofía, pensamiento singular que sólo es posible por esta convergencia del no-ser y el ser. Ya que cuando se habla de la nada al hacerlo, se le convierte o "hace algo". Si bien, puede reprochársele al sofista que afirma un "decir que se contradice", que el no-ser sea, contraviniendo la regla fundamental de todo pensar, no por ello las "cosas" dejan de llegar a "ser" sólo en el lenguaje. Pues el "logos" fundamenta la esencia de los seres, y como tal es *lucha*, es decir, el fundamento fundante de la existencia histórica del hombre. Heidegger, *op. cit.* p. 155.
- 7) Cfr. Lyotard, J-F. *La Diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1988, pp. 27-30.
- 8) A. Eschotado, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego*, Anagrama, Barcelona, 1988, pp. 27-30.
- 9) *Op. Cit.*, p. 167.
- 10) *Ibidem*, p. 176.
- 11) Cfr., Sócrates, *Oraciones*, Ed. Blass, 10, 3-82 B 1.
- 12) *Ibidem*, 10, 3-82 B 1.
- 13) Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Ed. Taurus, Madrid, 1981, pp. 99-100.

El problema del espacio en Aristóteles y Kant

Eduardo González Di Pierro

Introducción

La grandeza e importancia de la filosofía aristotélica deberían hallarse fuera de toda discusión. El gran filósofo, en efecto, llevó a cabo un paso fundamental en la ya de por sí compleja filosofía antigua que se había constituido por las intuiciones de los presocráticos, así como por la gigantesca arquitectura dialógica de contenido omnicompreensivo como es la filosofía de su maestro, Platón; así, para los primeros —especialmente Parménides— como para el segundo, se presenta el problema de la realidad como mutable y cambiante y, por tanto, la dificultad de fundar sobre ella un pensamiento que pueda ser considerado universal y válido no obstante el carácter ilusorio y aparente de los sentidos. Surge entonces la pregunta: ¿cómo conciliar el perpetuo cambio y el flujo del ser con las intenciones más genuinamente filosóficas de establecer certezas y verdades válidas independientemente de los sujetos, los momentos, las circunstancias y otras relatividades semejantes? Para Platón era ya evidente la necesidad de superar una concepción como la que normalmente se atribuye a Parménides y su escuela, es decir, aquella que consiste en sostener, a toda costa,

la univocidad e inmutabilidad del Ser, no sólo dudando de los datos que los sentidos suministran, sino incluso negando toda realidad positiva al mundo sensorial. Nos dice Giovanni Reale que "Platón intentó de varias maneras 'salvar' al mundo sensible. Sin embargo, sus tentativos no se coronaron con éxito" aunque nosotros no estamos del todo de acuerdo con esta afirmación, ya que Platón logró, respecto de sus predecesores, salvar al mundo sensible no obstante la exigencia de superación de éste a favor del mundo inteligible, sólo que, desafortunadamente, en nuestra época el platonismo ha sido interpretado de la peor manera, es decir, de manera dicotómica y simplificadora, reduciendo un pensamiento riguroso y complejo sin ver el enorme avance realizado respecto de la filosofía parmenídea, en el sentido de que, aun presentando problemas no del todo resueltos, Platón logró romper el carácter monolítico de la concepción eleática del Ser y, en consecuencia, logró despedazar también las paradojas que de tal concepción se derivaron.

A pesar de lo que hemos dicho sobre Platón, la valoración filosófica de lo sensible en su pensamiento

fue, cuando menos, insuficiente; fue precisamente Aristóteles quien amplió los horizontes de la realidad que se volvió, en su integridad y pluralidad de manifestaciones, objeto del filosofar, y, por ende, fue quien se dirigió tanto hacia la razón como hacia la sensibilidad, mostrándose el Ser como una realidad compleja cuya totalidad está formada por el universo de lo concebible así como también por el universo de lo empírico.

De conformidad con lo hasta aquí expuesto, nos surge entonces la pregunta acerca de la posición de la modernidad en relación con la filosofía griega y medieval: ¿cuál es la necesidad de "repensar" la metafísica, de volver a fundarla o, en el mejor de los casos, de criticarla —como lo hizo Kant— si los cimientos filosóficos fueron colocados con solidez demostrada, especialmente por parte de Aristóteles, y a prueba de asedios seculares que intentaron en vano hacerlos tambalear? El presente trabajo quiere ser una pequeña contribución en el mostrar los límites de esta crítica moderna a la metafísica tradicional, tomando como punto de partida e inspiración lo aprendido y discutido en el seminario llevado a cabo por el filósofo alemán, profesor Horst Seidl, en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Lateranense, titulado precisamente *La Metafísica tradicional ante las críticas modernas*; utilizamos como hilo conductor una confrontación entre Kant y Aristóteles en relación con el problema del espacio,² donde se podría mostrar, por un

lado, cómo Kant utiliza categorías y términos extraídos de la tradición y cómo algunas de sus afirmaciones "críticas" habían sido ya entrevistadas por el Estagirita y, por otro lado, cómo la metafísica aristotélica se mantiene válida en sus supuestos, sus contenidos y sus problemas y cómo permanece como filosofía verdadera, la *πρωτη φιλοσοφια* justamente, con todas las aportaciones y la visión de la realidad que confirió a toda la historia de la filosofía y de la cual somos en la actualidad aún deudores.

Resistencia de la metafísica tradicional a la crítica kantiana

Debemos partir de la crítica kantiana a la metafísica tradicional que se produce en el llamado "criticismo" del filósofo de Königsberg. En efecto, como es sabido, Kant considera que las ciencias, y especialmente la física y la matemática, han llevado a cabo progresos que la metafísica no ha cumplido; ésta, en tal sentido, no puede ser considerada una verdadera ciencia porque se halla privada de la característica de "ampliación" cognitiva y epistemológica que en cambio caracteriza a las otras ciencias, fundadas y desarrolladas independientemente de la filosofía en la época moderna.

Según Kant, la metafísica utiliza solamente conceptos, iniciando y terminando en ellos y, justamente por ello, no progresaría, al menos no cómo lo hacen las diversas parcelas científicas respecto de sus objetos de estudio. Al contrario del empirismo inglés, en contra del cual —como contra el racionalismo Kant arremete—, él sostiene y busca la posibilidad de un conocimiento *universal y a priori*, sosteniendo, en su célebre "giro copernicano", que todo conocimiento se limita al mundo sensible.³

Sin embargo, la crítica kantiana no es una tan grande novedad como parece o como se ha querido hacer parecer en el sentido de que, si bien es cierto que Kant logró ajustar cuentas con los grandes filósofos de la modernidad, corrigiendo genialmente los límites extremos del empirismo y del racionalismo en muchos sentidos, y reconociéndosele la agudeza de su planteamiento y sus propuestas, también hay que mostrar y denunciar la limitación de su escaso conocimiento

Kleber Helfer 1994 (W auf Lösswald)



directo de los filósofos clásicos de los que había aprehendido las doctrinas principalmente en manuales y fuentes indirectas, así como es bien sabido que el propio Descartes no tenía un conocimiento profundo y directo ni de Platón ni de Aristóteles, mientras que tenía una lectura directa de escépticos como Pirrón y Sexto Empírico, dato este que no es secundario ni hay que minimizar, ya que seguramente tiene un papel importante en la posición cartesiana fundada en la célebre "duda metódica" que, más que ser precisamente "duda", es una especie de $\sigma\kappa\epsilon\phi\iota\zeta$ radical.

Volviendo a Kant y a su crítica a la metafísica, ésta consiste, fundamentalmente, en sostener que tal saber da vueltas sobre sí mismo, constituyéndose, de este modo, en una ciencia vacía que gira alrededor de los mismos conceptos, igualmente vacíos. Podemos entrever que el problema, aún cuando en la modernidad puede considerarse hasta cierto punto una novedad, había sido ya entrevisto por Roger Bacon en la época medieval y, retrocediendo aún más, en la filosofía clásica, por parte de Aristóteles y Platón e incluso por el propio Parménides. Es sabido por cualquier estudioso de la filosofía y su historia, que ya Aristóteles había realizado una comparación entre la metafísica y las ciencias.⁸ Algunos argumentan que el carácter de las ciencias en tiempos aristotélicos era bien distinto del que asumieron a partir de la modernidad y que, por tanto, la revisión kantiana era absolutamente necesaria; indudablemente que esto es cierto pero, en todo caso, aun cuando el estatuto de las ciencias en la Grecia clásica era diferente al que se les confirió por parte de los científicos modernos y a pesar de la separación cada vez más acentuada de la matriz filosófica originaria, queda el hecho de que, tanto en la Antigüedad como en la Modernidad, la metafísica como "filosofía primera" tiene un carácter diferente del que poseen las ciencias tomadas singularmente, sean éstas las que sean, carácter que podemos definir en los siguientes términos: su contenido se refiere específicamente a aquello que precisamente los científicos ya presuponen; suministra, igualmente, el fundamento del resto de los edificios del saber humano, en otras palabras, el presupuesto de las otras ciencias es el objeto formal de la metafísica.

Ahora bien, el hecho de que este saber no cumpla progresos es una intrínseca característica propia que es, igualmente, su virtud: efectivamente, el no cumplir progresos, para una ciencia que fundamenta a todas las demás, es una ventaja, y no podría ser de otro modo, porque el criterio del "progreso" significa también cambio constante y esto no es compatible con un ámbito que pretende ser válido en cualquier saber singular y en cualquier tiempo, como la metafísica hace precisamente.

Kant, además, se equivoca cuando afirma que los conceptos metafísicos no se aproximan al mundo sensible, al menos se equivoca por lo que se refiere a los pensadores antiguos porque, tanto en Platón como en Aristóteles, nosotros pensamos que hay un *uso empírico* como Kant quiere⁹ sólo que tal uso toma en consideración al mundo de la sensibilidad no en tanto *sensible*, sino en tanto *inteligible*. En esta última afirmación no debemos confundirnos, tomando a Platón en el sentido más deplorable, a saber, el de las típicas interpretaciones dicotómicas en las que el mundo inteligible se opone absolutamente al mundo de la realidad, porque la inteligibilidad es una forma de abreviar de la realidad, aún la empírica; en el caso de Aristóteles es aún más evidente porque, como se sabe, para el pensador macedonio el punto de partida del conocimiento es el mundo de los sentidos, pero no sólo, la referencia constante es a la sensibilidad, con la diferencia que para Aristóteles resultaría imposible un "intelecto que toma todo de sí mismo sin tomarlo prestado de la experiencia".⁶

Podemos entonces ver que, en general, Kant critica la metafísica de corte leibniziano-wolffiano, la de Descartes, Spinoza y Malebranche. Esta crítica se dirige contra un racionalismo que se distingue no tanto por la exigencia de la razón como rectora de las facultades humanas —Kant estará, de algún modo, de acuerdo con esto— sino por el ir contra su radicalidad acerca de lo divino, teniendo a Dios como objeto de su filosofar, filosofar que podrá por lo tanto estar constituido y ser definido como un "pensamiento de lo divino".⁷ Si la crítica a *esta* metafísica se hiciera extensiva a la metafísica tradicional platónico-aristotélica, entonces podríamos concluir que tal crítica es injusta.⁸ En efecto, que la óptica y la perspectiva de aproxi-

mación a lo empírico sean distintas, no significa que tal aproximación no exista. Es más, para Aristóteles la aproximación a la sensibilidad es fundamental; se trata de un realismo en sentido genuino porque, sin tratarse de un empirismo sensualista y mucho menos de un naturalismo primitivo, el conocimiento parte de la realidad sensible y, luego de la elaboración de los conceptos, se rehace a la experiencia sensible otra vez (el uso empírico al que Kant se refiere).

Como ejemplo de todo lo que hasta aquí hemos dicho, podemos ver la solución aristotélica al problema del universal, considerado como *universal analógico*, es decir, el universal que "expresa algo común entre esencialmente distintos", definición en la que podemos identificar claramente que él no se aleja nunca de la realidad concreta porque los conceptos que expresan una universalidad se refieren siempre a la particularidad de los entes y, como sabemos, el término ΤΟ ΟΥΝ tiene aquí la valencia de un participio concreto. En Aristóteles, a diferencia de Leibniz y aún más, de Spinoza, la sustancia (ΟΥΣΙΑ) ya presupone el ser de las cosas concretas.

La física y la estética trascendental. Aristóteles y Kant frente a frente en el problema del espacio

Por lo que se refiere a la reformulación del problema espacio-temporal, la crítica kantiana es inexacta si se aplica en contra de la metafísica tradicional. Efectivamente, aun cuando Kant pretende que exista una "exposición metafísica" del concepto de espacio, tal exposición, que él mismo pone en evidencia, una vez más se refiere a algo muy distinto de la visión clásica, en este caso se dirige en contra de las concepciones empiristas de su tiempo, en particular Hume, para el cual el espacio no es más que un agregado de objetos de cuya interrelación nosotros extraemos el concepto de espacio, concepción que podemos definir analítica. La "novedad" kantiana consistiría en indicar que el espacio —e igualmente el tiempo—⁹ es una "intuición pura" *a priori* que permite la percepción de las cosas en un espacio que habita ya en el sujeto y que él pone para el conocimiento material, así como en el ámbito de la forma, el mismo sujeto suministra los

conceptos. Es evidente que estas distinciones (*a priori*, *a posteriori*) son tomadas de la tradición y aun el central e importante término "trascendental" entendido como "condición *a priori* de todo conocimiento" existe de manera similar en Aristóteles, aunque luego el desarrollo de la filosofía árabe y el tomismo contribuyeron para una acepción del término muy diferente a la que Kant —pero incluso el propio Aristóteles— propondría, de donde el equívoco moderno y contemporáneo de considerar el término trascendental en Aristóteles exclusivamente bajo la interpretación medieval del mismo, referido al *unum, verum, bonum*.

Como lo han identificado claramente también autores contemporáneos,¹⁰ el problema acerca del espacio tal como Kant lo plantea, no puede ser reducido a una consideración relativa a una supuesta especificidad de este problema, es decir, a una consideración teórica limitada solamente al espacio (o al tiempo), como si se tratara de una problemática filosófica separada, sino que, por el contrario, requiere, necesariamente, ser enmarcada por una filosofía de la naturaleza, esto es, por una perspectiva más amplia que se refiera a la totalidad de la naturaleza como objeto de investigación filosófica. ¿Y qué es la *Física* de Aristóteles, si no una verdadera y auténtica *filosofía de la naturaleza*, de una φιλοσοφία de la φύσις? Procedamos, pues, a comentar brevemente algunos pasajes de esta obra aristotélica bajo la premisa de que, si bien el escrito no se refiere a la filosofía primera —la metafísica—, no pierde su carácter filosófico, sólo que se trata de una filosofía de lo concreto natural que se detiene allí donde no puede ir más allá, es decir, hacia los fundamentos que trascienden la realidad empírica que se presenta a los sentidos y donde, justamente en ese punto en que necesariamente la *Física* se detiene, entra la *Metafísica*; junto con el comentario, procederemos a confrontar —si bien de manera igualmente breve— las consideraciones aristotélicas con las kantianas expuestas en la *Estética trascendental*.

Observemos lo que el Filósofo dice al respecto: "Ante todo nosotros afirmamos que el lugar es aquello que contiene ese objeto de que es lugar y que no es nada de la misma cosa que él contiene",¹¹ frase que coincide plenamente con el aserto kantiano que, en la citada exposición metafísica del espacio, indica: "El espa-

cio no es, de ninguna manera, un concepto empírico, que haya sido extraído por experiencias externas".¹² Aristóteles, al incluir al espacio en las categorías, indica igualmente que éste constituye, en cierto modo, una condición a priori para nuestros conocimientos; pero la diferencia importante es que esta última consideración, en Aristóteles, no excluye la posibilidad de que el espacio tenga una existencia *en sí* y, aún más, que este *a priori* abra vías posibles a una experiencia de la espacialidad como fenómeno.

Escribe Aristóteles: "Bajo esta premisa, hay que examinar el resto. Es decir, se vuelve necesario efectuar la investigación de manera que se dé el concepto de lugar superando toda aporía y que aquellas propiedades que parecen pertenecer al lugar, resulten realmente pertenecerle, y que, además, se esclarezca la causa de las dificultades y las aporías que se encuentran en este problema: sólo así, en efecto, toda cosa podrá ser demostrada en el mejor de los modos".¹³ Como podemos notar, la frase es profundamente filosófica, tanto en los contenidos como en las intenciones. A diferencia de Kant, Aristóteles intenta superar las aporías y no únicamente las presenta como límites de la racionalidad, como es el caso de las antinomias kantianas. Para Aristóteles, en efecto, el espacio es algo real, pero esto no significa que lo reduzca al ámbito de la experiencia; a la serie de preguntas kantianas: "¿qué son, pues, espacio y tiempo?, ¿se trata de entes reales?, ¿se trata, quizá de determinaciones, es cierto, o también de relaciones de las cosas, tales sin embargo que tocan igualmente a las cosas en sí, aun cuando no fueran intuitivas?",¹⁴ la respuesta aristotélica sería afirmativa, estando hasta cierto punto de acuerdo con la objeción kantiana en el sentido de que el espacio no es el resultado de aplicar simplemente la abstracción de las cosas empíricas o relaciones externas; pero no por ello se elimina su existencia objetiva; tampoco el ser de las cosas es una abstracción, y sin embargo no es el resultado de una operación subjetiva que lo adhiera, por así decirlo, a las cosas, sino que éstas tienen ya tal ser; análogamente, el argumento se aplica a la espacialidad porque, como ya lo hemos dicho, el espacio es una categoría accidental del ser.

Que el espacio, para Aristóteles, o como él lo llama, el lugar, no se reduce a una existencia empírica



Stilleben mit Handt 2003 Öl auf Leinwand

pero que, al mismo tiempo, tiene una existencia objetiva real, no dependiente del puro sujeto, es evidente en el siguiente pasaje: "Si, entonces, el lugar no es ninguna de estas tres cosas, o sea, ni forma, ni materia, ni un intervalo que sea siempre algo de diferente de éste y de la cosa que es movida, necesariamente el lugar es la última de las cuatro cosas, es decir, el límite del cuerpo conteniente (en cuanto éste es contiguo al contenido)".¹⁵ Pero la cuestión central es la siguiente: Kant, siempre en la "exposición metafísica" del espacio dice, en un segundo momento que "el espacio es una necesaria representación a priori que está en la base de todas las intuiciones externas [...]. El espacio es pues considerado como la condición de la posibilidad de las apariencias, y no ya como una determinación dependiente de éstas: es una representación a priori que está, de manera necesaria, como fundamento de las apariencias externas".¹⁶ Debemos observar con suspicacia la afirmación de Kant, porque el "representar" es un término cuyo significado —igualmente tornado de la tradición— se refiere a una función activa, sí del sujeto, pero siempre y de todas formas referido a la

realidad exterior, que trasciende los límites subjetivos, porque una representación lo es siempre de algo y no se da simplemente en nuestra interioridad. En este sentido, para la metafísica clásica y en particular para Aristóteles, el espacio está determinado por las cosas, como representación ciertamente, pero no como *a priori* (porque, de acuerdo a lo apenas explicado, una representación debe ser necesariamente *a posteriori*), sino más bien como una representación que desarrolla su propia función, a saber, la de ser la mediación entre el sujeto y el objeto, porque sería imposible tener un concepto cualquiera si no es por abstracción de determinados datos sensibles, incluyendo espacio y tiempo.

Así, la "conciencia trascendental" kantiana no corresponde a otra cosa que al ser de las cosas que había sido ya profundamente estudiado por Aristóteles, donde la razón, entendida como facultad de los principios, estaba presente como vector fundamental en el proceso de conocimiento de la realidad, en que no se excluye en absoluto a la sensibilidad como facultad primaria de la que se extrae con los sentidos a lo real.

Cuando Aristóteles dice: "el lugar es junto con la cosa"¹⁷ no está haciendo una simple afirmación de corte empirista al estilo de Hume, para el cual el espacio no es otra cosa que una *constructio* derivada de nuestra experiencia que, a partir de las distancias y las distribuciones de los cuerpos, deduce la idea de espacio, siendo esta última, por tanto, un mero artificio, justo como el filósofo escocés considera también otras ideas abstractas y universales, como las de causa y sustancia. Lo que Aristóteles hace es un profundo análisis filosófico de síntesis, siendo una de las principales claves de comprensión de su pensamiento acerca del espacio, la doctrina del acto y la potencia: "algunas cosas son en un lugar en potencia, otras en acto. Por ello, cuando un cuerpo homogéneo es continuo, las partes son en un lugar en potencia; cuando, en cambio, éstas están separadas pero contiguas, como en un montón, lo son en acto".¹⁸

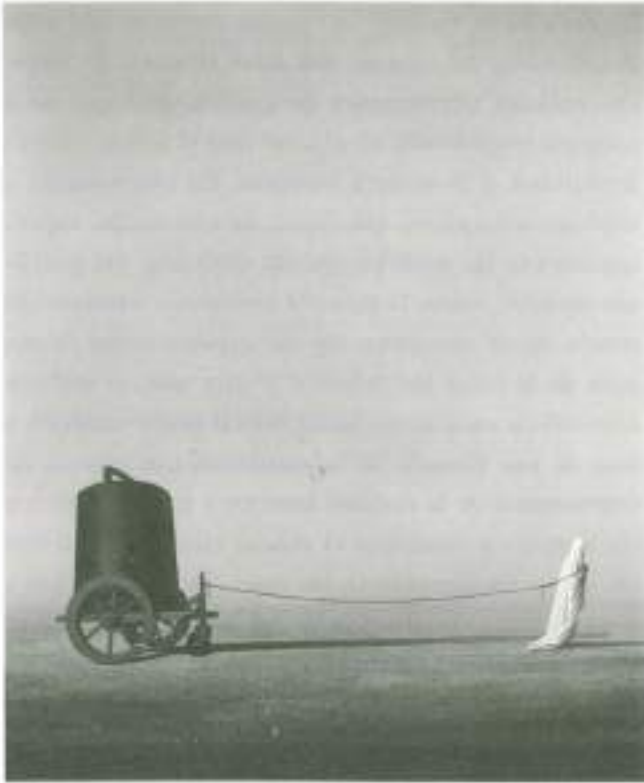
Y concluyentemente, observamos un despliegue de gran filosofía en la *Física* aristotélica, cuando afirma que "el lugar está también en un "dónde", pero de cualquier manera no en un lugar, sino más bien como el límite en lo limitado".¹⁹ Como podemos ver, en esta

última cita se encierra una aguda consideración sobre la naturaleza del espacio, que no se reduce a un *τοπος* con carácter simplemente geográfico, sino que no es tampoco considerado un *a priori* que el sujeto coloca a la realidad, a la manera kantiana. En ello consiste el realismo aristotélico que logra, de este modo, superar igualmente las posibles aporías derivadas del problema espacial, como la primera antinomia kantiana derivada de su consideración del espacio como "forma pura de la intuición sensible";²⁰ aún más, el realismo aristotélico constituye fundamentalmente también la base de una filosofía de la naturaleza que arranca necesariamente de la realidad exterior y se dirige hacia el ser humano y considera al mismo tiempo, la existencia de un fundamento en las cosas, fundamento por sí y no el producto ilusorio de un sujeto trascendental soberbiamente elevado por encima de la realidad.

Conclusiones

Podemos concluir nuestro breve trabajo con algunas consideraciones generales que sintetizan los puntos principales del problema mostrado, esto es, cómo el tratamiento del problema del espacio en Kant, en su *Estética Trascendental*, muestra sus propios límites respecto de la filosofía aristotélica, tomada esta última como paradigma de la metafísica clásica en contra de la cual Kant pretende arremeter con sus investigaciones, mismas que constituyen a su vez el paradigma de la actitud de algunos filósofos modernos y contemporáneos en relación con los pensadores de la Antigüedad.

En primer lugar, la crítica kantiana a la metafísica tradicional es siempre parcial y mediata, sin conocimiento directo de los filósofos antiguos; él toma igualmente prestados los términos usados tanto por Platón como por Aristóteles y le confiere un uso particular para los efectos de resolver los extremos derivados de las concepciones filosóficas de su tiempo, racionalismo y empirismo extremos que son, en realidad, las instancias a las que se dirige su reordenamiento crítico. Los ejemplos utilizados por nosotros se refieren a la insuficiencia por parte de Kant en sus argumentos para descartar a la metafísica como ciencia bajo el criterio



Das Ziel 1999 (I) auf Leinwand

de no cumplir progresos a la manera de las ciencias positivas y, consiguientemente, eliminar de la filosofía los problemas clásicos que le pertenecían esencialmente, queriendo, en el legítimo tentativo de establecer los límites del conocimiento, limitar las funciones de la facultad racional y, por ende, eliminando la posibilidad de acceder al fundamento de las cosas (el *en sí*, $\kappa\alpha\theta\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ en la terminología clásica, *noúmeno* en la terminología kantiana), que es la tarea esencial que la filosofía, desde su nacimiento, se propone.

En segundo lugar, respecto del problema de la espacialidad, hemos visto cómo Kant, a través de su crítica al empirismo, cae en una especie de contradicción en el sentido de que el concebir al espacio como forma pura de la intuición sensible lo aleja de la realidad exterior desde la que, inevitablemente, el ser humano inicia el proceso del conocimiento y aún más, Kant subraya también que el espacio es una *representación a priori*, expresión ésta que, como hemos ya tenido ocasión de mostrar, es, por lo menos, problemática, porque el representar como *re-presentatio* (o, igualmente, el original alemán *Vor-stellung*), significa precisamente el re-presentar algo que existía ya antes, es decir, algo que se extrae de la experiencia por medio de los sentidos —aunque ulteriormente nos podemos alejar a tra-

vés de la elaboración de conceptos—, es decir, la presentación de la realidad a partir de la experiencia externa y no por el mismo intelecto, como Kant quiere, siendo pues toda representación siempre y de cualquier manera *a posteriori*.

Concluimos, finalmente, afirmando que las consideraciones kantianas muestran, por un lado, los propios límites del denominado pensamiento crítico, y por otro, la potencia de un pensamiento como el aristotélico, evidenciándose la importancia de la metafísica tradicional y los temas por ella propuestos, — en nuestro tratamiento, respecto del problema del espacio— porque muestran cómo el Estagirita en su entero *corpus filosófico*¹⁾ —y no sólo en su *Metafísica*— había ya tornado en consideración el pensar la naturaleza y sus manifestaciones —justamente, como el lugar o espacio— y las posibles aporías derivadas, como problemas genuinamente filosóficos. □

Notas

1) Resale, G., "Introduzione" a la edición italiana de la *Metafísica* de Aristóteles, Rusconi, Milán, 1998, p. XIX.

2) Para la justificación de mi elección de tema, limitada al problema del espacio, *cf. Infra*, la nota 9 a pie de página.

3) Y en esta afirmación, aparentemente simple, encontramos una crítica de mayor alcance, tanto al racionalismo como al empirismo. Efectivamente, para éste último, todo conocimiento se basa en la experiencia sensible y se niega toda posibilidad de conocimiento *a priori*; en el caso del racionalismo, evidentemente, la crítica se dirige a la falta del fundamento sensible necesario al conocimiento que, en filósofos como Descartes y Leibniz —y en cierto sentido también Spinoza debe ser absolutamente superado. El problema es que, en su deseo de ajustar cuentas con las posiciones metafísicas de su tiempo o de sus inmediatos predecesores, Kant no toma en cuenta las posiciones clásicas respecto del problema del conocimiento y consiguientemente extiende su crítica al pensamiento platónico y aristotélico lo que es, al menos, inexacto si no es que injusto, como se tendrá ocasión de examinar por lo que se refiere al problema que nos ocupa, el del espacio.

4) *Cf.* principalmente el libro VI (E) de la *Metafísica*, donde específicamente Aristóteles determina el cuadro general del saber y el sitio que la metafísica ocupa en su interior.

5) Dice Kant en la *Crítica de la razón pura*: "El uso trascendental de un concepto, en una proposición fundamental cualquiera, consiste en la inferencia de tal concepto a cosas en general y en sí mismas, mientras

que el uso empírico consiste simplemente en su referencia a apariencias, es decir, a objetos de una experiencia posible. Por otro lado, que en todo caso pueda darse sólo el segundo uso, se ve por lo que sigue. Para cada concepto se requiere, en primer lugar, la forma lógica de un concepto (del pensamiento) en general, y en segundo lugar, luego, también la posibilidad de suministrar al concepto un objeto al que aquél se refiera", Parte I, *Análisis Transcendental*, Libro II, Cap. III.

6) *Ibid.*, p. 312.

7) Acerca de la radicalidad del problema de Dios como objeto de la filosofía moderna, especialmente en Descartes, véase lo que dice Salvatore Nicolosi en su artículo "Il problema di Dio in Cartesio e Kant", en Ales Bello, A. (coord.), *Pensare Dio a Gerusalemme*, Pontificia Università Lateranense-Maria, Roma, 2000, pp. 172-202, donde también podemos encontrar la posición kantiana sobre la metafísica racionalista en relación con el problema de Dios.

8) Como lo expresa Horst Seiff: "Visto históricamente, el racionalismo y el idealismo modernos presentan la metafísica como ciencia universal que absorbe todas las ciencias particulares, desarrollándolas desde el principio divino. Al contrario, la metafísica clásica se limita al sólo supuesto del ser de las cosas, que subyace a las ciencias particulares. Por ello la crítica moderna (en Heidegger y otros) a la metafísica tradicional de haber pretendido de ser tal ciencia universal sin éxito, no es justa", en "Riflessioni sull'incomprensibilità di Dio secondo Pseudos-Dionigi Aeropagita", en Ales Bello, A. (coord.), *Pensare Dio a Gerusalemme*, *op. cit.*, p. 92.

9) Hemos elegido exponer solamente el problema del espacio por razones técnicas, de limitación y precisión metodológica y exigencia de dimensiones del trabajo final del seminario, pero lo que se dice del espacio es, en gran medida, aplicable al tiempo, porque también el propio Aristóteles, en su *Metafísica* lo considera de manera similar; en efecto, en la tabla de las Categorías, el *Dónde* ($\pi\omicron\tau\upsilon$) corresponde al lugar (es decir, al espacio), mientras que el *Cuándo* ($\pi\omicron\tau\epsilon$) corresponde al tiempo.

10) Me refiero especialmente a Husserl y sus alumnos de la escuela fenomenológica, especialmente en la vertiente de su crítica contra los neokantianos, en particular, Edith Stein para la cual, justamente, "el problema kantiano no se refiere a un problema específico del espacio, sino que puede ser apreciado y tratado de manera exhaustiva sólo si se despliega desde el punto de vista cognoscitivo la entera problemática de la naturaleza", Stein, E., *Einführung in die Philosophie*, tr. it., *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma, 1998, p. 66.

Aun cuando puede ser criticable la lectura e interpretación de Aristóteles por parte de E. Stein, en particular en su obra cumbre *See finito y See eterno*, hay, de cualquier modo, una revaloración de las tesis metafísicas básicas del filósofo, sobre todo porque para los fenomenólogos como ella

y aún más para algunos como H. Conrad-Martius, Reinach o von Hildebrand, —y otros de los llamados "discípulos de Gottinga"— existe la posibilidad de acceder al en sí de las cosas, y, por lo tanto, a la esencia del espacio como una realidad independiente del sujeto; esta crítica al kantismo y al neokantismo, como es sabido, se extendió en la célebre acusación de idealismo en contra del propio Husserl.

11) Aristóteles, *Física*, Libro IV (Δ), 4, 211 a, trad. it., G. Reale, p. 80-81.

12) Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, Parte I, *Estética Transcendental*, Sección 1.

13) Aristóteles, *Física*, *op. cit.*, pp. 80-81.

14) Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*

15) Aristóteles, *Física*, *op. cit.*, pp. 83.

16) Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 79.

17) Aristóteles, *Física*, *op. cit.*, p. 84.

18) *Ibid.*

19) *Ibid.*, p. 85.

20) Nos referimos al Primer conflicto de las ideas trascendentales, expresado en la *Lógica Transcendental* de la *Crítica de la razón pura*, donde la Tesis —respecto del espacio— indica que el mundo está encerrado dentro de ciertos límites mientras que la Antítesis afirma que el mundo no tiene límites espaciales y es, respecto del espacio, infinito.

21) Como, se ha visto aquí, además de lo que menciona en la *Metafísica*, más precisamente en la tabla de las Categorías, Aristóteles dirige sus investigaciones al problema del lugar y de la espacialidad en la *Física*, en particular el libro Δ , así como también en el *De Caelo*, donde la cuestión se refiere incluso al problema de la finitud o infinitud del Universo.

Der gefallene Mond, die Metascholle und der Tod 2001 Öl auf Leinwand



México, una semiósfera cultural

María de Lourdes Vargas Garduño

Tomar conciencia de sí mismo en el sentido semiótico-cultural, significa tomar conciencia de la propia especificidad.

Iuri Lotman

México, formado por un intrincado mosaico cultural, difícilmente puede ser descrito como una unidad integrada, como un todo. Por tanto, al hablar de una *cultura nacional mexicana* en sentido estricto se hace alusión solamente a una abstracción sin un claro referente.

¿Qué sucede entonces con el mexicano, que como cualquier otro ser humano tiene necesidad imperiosa de una identidad para lograr un equilibrio psicológico? ¿Qué pasa con su existencia sin una clara identidad? ¿Cómo es entonces, su "ser en el mundo", el de un ente que carece de identidad?

Siguiendo el camino que propone Sartre, si el ser humano se distingue de las cosas por su conciencia y esto es lo que le da el carácter de "ser para sí", ¿cuál es entonces la conciencia del mexicano acerca de su propio ser?, ¿en qué consiste ese contenido que le da sentido a la conciencia misma y evita que ésta quede en el vacío? Si el ser mexicano sólo se concreta en *la propia conciencia del ser mexicano*, ¿cómo se caracteriza tal conciencia?, ¿será posible dilucidarla?

Muy diversos han sido los intentos por precisar los contenidos de dicha conciencia, por indagar en qué

consiste la mexicanidad, cómo somos y por qué somos de esa manera, cuáles serían los rasgos comunes a los diversos grupos culturales asentados dentro del territorio mexicano y que podrían justificar la denominación de *cultura nacional mexicana*. Entre los más recientes y formales intentos, puede señalarse una interesante gama de propuestas, la cual ha ido desde las descripciones de Samuel Ramos y Octavio Paz, hasta los más cercanos a nuestros días como las reflexiones de Basave, pasando por las aportaciones de Bartra y del grupo Hiperión. Algunos de estos estudios están dirigidos hacia la búsqueda de una identidad nacional mexicana desde el punto de vista psicológico, como es el caso de Díaz Guerrero y de Mauro Rodríguez, mientras que otras hacen más bien una reflexión filosófica. Dentro de esta última posición encontramos a Luis Villoro Toranzo quien formó parte del grupo Hiperión, pero paulatinamente se fue apartando del enfoque que en dicho grupo se postulaba hasta establecer una línea propia. Él sigue buscando por su cuenta las vías que puedan llevarnos, no tanto al *descubrimiento* sino a la *forja* de la identidad del mexicano.

Villoro está convencido de que la sola herencia recibida de nuestros padres españoles e indígenas por sí misma no nos hace ser mexicanos en el sentido identitario sino que resulta imperativo un "autodiseño", un moldeamiento responsable de nuestra forma de ser. Por supuesto que para constituirse en una realidad tangible, resulta indispensable una revisión de nuestra realidad heredada, una toma de conciencia del pasado y del presente para, con toda energía y entusiasmo, ir construyendo un nuevo estilo de ser mexicano, en donde no sea tan importante quién *era* el mexicano sino quién *quiere ser* el mexicano, cómo ejercerá su voluntad para lograr metas que le permitan sacudirse *la leyenda negra* sobre sí mismo, la imagen del flojo, del corrupto, del conformista resignado y del que todo lo resuelve con veladoras a la Virgen de Guadalupe o al santo de su devoción.

De este modo, el pensamiento de Villoro marca una visión que ya no comulga con la vía de la singularidad defendida por algunos herederos del famoso Hiperión, encabezado por Leopoldo Zea. Para lograr una mejor comprensión del pensamiento de Villoro desde la vía de la autenticidad, que es su propuesta, planteo como punto de partida, la visión de la diversidad cultural mexicana desde el concepto lotmaniano de Semiosfera.¹

¿En qué consiste para Lotman el concepto de semiosfera? Lotman construye su teoría de la semiosfera basándose en el concepto leibniziano de mónada y en las nociones de semiótica que proponen Peirce, Morris y Saussure. Según Lotman, una semiosfera es una estructura generadora de sentido, que permite dar interpretaciones a los textos.² Tal semiosfera está integrada por ciertos elementos: una frontera, una estructura inmanente, un núcleo, una entrada y una salida. Al interactuar dichas mónadas no se aniquilan, sino que al procesarse dan como resultado algo nuevo. Además, la semiosférica es "alimento semiótico normal para sí misma": ella misma puede autotransformarse. Traduciendo las ideas de Lotman al contexto de la sociedad mexicana en busca de su identidad, encontramos que los diversos grupos culturales que habitan nuestro país constituyen todos y cada uno de ellos semiosferas distintas, cuyo núcleo en ocasiones se remonta hasta la antigüedad prehispánica. Las fronteras



Beklin: Torsion, um 1900 auf Laussane

entre todas las semiosferas que coexisten dentro del mismo espacio territorial mexicano, aunque permiten la intercomunicación semiosférica, con frecuencia se tornan en espacios de fricción entre dos o más semiosferas. Los famosísimos casos de Chiapas o la problemática que se vive en Michoacán, Chihuahua, Oaxaca, constituyen un claro ejemplo del fricción entre semiosferas culturales que coexisten dentro del mismo espacio territorial.

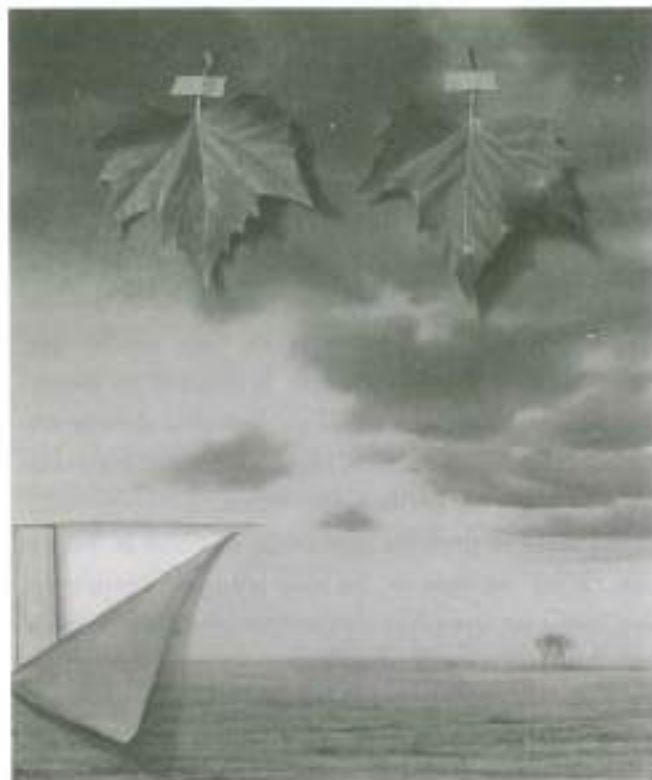
Las mónadas poseen otro elemento que es el bloque de las equivalencias convencionales, con lo cual se puede realizar una traducción. A partir de dichas traducciones, el texto sufre una transformación irreversible, lo cual constituye una generación de sentido puesto que se crea un nuevo texto. Cabe señalar que, según Lotman, el texto cumple la función de memoria cultural colectiva y también actualiza determinados aspectos de la personalidad del propio destinatario. Por lo tanto, Lotman puntualiza:

"El texto se presenta ante nosotros como la realización de un mensaje en un solo lenguaje cualquiera, sino como un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes. (De este modo) el proceso de desciframiento del texto se complica extraordinariamente, pierde su carácter de acontecimiento finito que ocurre una sola vez, tornándose más pareci-

do a los actos, que ya conocemos, de trato semiótico de un ser humano con otra persona autónoma".³

Así pues, podemos constatar que paulatinamente se ha ido perdiendo el sentido de muchas tradiciones que en momentos anteriores poseían una carga semiótica sumamente rica, o ha ido sufriendo transformaciones importantes. Actualmente sólo queda la exterioridad y se explota económicamente lo "pintoresco" y "folklórico" de dichas prácticas. Tal es el caso de la Noche de Muertos en la región del Lago de Pátzcuaro. De este modo, apreciamos cómo lo que antes tenía un sentido muy profundo, hoy constituye sólo un acontecimiento que favorece al comercio; se ha generado un nuevo significado que responde al ambiente consumista en que vivimos.

No obstante, tales mónadas semióticas no pueden funcionar como un sistema aislado inmerso en el vacío, deben estar inmersos en un espacio semiótico de manera tal que se relacionen con otras estructuras similares, muchas veces mediante lenguajes antinómicos. En cuanto dos mónadas se relacionan, pasan de la mutua neutralidad a una mutua complementariedad, comienzan a cultivar su propia especificidad y el contraste mutuo.



Invergrán 1995 Ólafur Elías

Si aplicamos estos conceptos a nuestro contexto nacional, nos preguntamos: ¿Qué pasa con nuestros lenguajes? ¿En realidad lo que el político dice es entendido por toda la población?, ¿lo que dice un jefe sindical corresponde a lo que entienden sus agremiados?, ¿podemos afirmar que en verdad el pueblo expresa sus inquietudes, necesidades y anhelos a través de sus representantes oficiales? En las familias mexicanas, ¿lo que dicen los padres es lo que entienden los hijos y viceversa? Aquí apreciamos los diversos niveles de semiosferas y la gran dificultad que existe para que todos captemos el mismo sentido del lenguaje. De repente pareciera que lejos de favorecerse la comunicación —que los medios masivos con su tecnología aparentemente ponen a nuestro alcance— la tendencia al aislamiento va en aumento, puesto que cada vez crece más el problema de la comunicación, de la correlación entre el sentido de la comunicación emitida y la captación de lo que se expresa, en resumen, cada vez nos entendemos menos y nos encerramos más en nuestras semiosferas.

Cada una de estas semiosferas posee una estructura immanente que dificulta la comunicación, sin embargo, resulta indispensable considerar la posibilidad de establecer un metalenguaje que permita el establecimiento de una comunicación eficaz entre las diversas semiosferas que integran nuestra patria: la de cada una de las etnias, la de la población rural que no pertenece a una etnia determinada, la de los grupos ciudadanos elitistas, la de los grupos marginados que habitan en las grandes urbes como México, Guadalajara y Monterrey, por citar algunas. Dicho metalenguaje pretenderá proponer —como cita Lotman— un "cuadro del mundo" desde la perspectiva propia. Este ha sido el gran reto: ¿cuál es ese cuadro del mundo que dará el sentido de unidad al pueblo mexicano a pesar de sus marcadas divergencias culturales? ¿Será esto posible? ¿Qué recursos existen para lograrlo?

Los símbolos constituyen realidades que poseen una profunda carga semiótica y que nos hablan de ese "cuadro del mundo" que le da sentido al mexicano. Y siendo la generación de sentido el elemento esencial del concepto de semiosfera, parece que, para comprender ese "cuadro del mundo" del que hemos venido hablando, conviene revisar los símbolos de nuestra cultura.

¿Con qué símbolos se identifica el mexicano? Marquemos sólo algunos de los más relevantes.

Un símbolo, quizás el que más arraigo ha tenido en el mexicano, es la Virgen de Guadalupe, puesto que por lo regular todo mexicano se identifica a sí mismo como guadalupano. Es un símbolo que proporciona un sentido de pertenencia y que influye poderosamente en la cosmovisión del mexicano. Esa dependencia mágica o cuasimágica del cielo, que justifica su poco compromiso por el trabajo, la actitud de que mientras tenga a la Morenita en casa con su veladora siempre encendida, nada malo va a pasarle, aunque no trabaje o no haga nada por resolver sus problemas.

Otros símbolos de gran impacto para el pueblo mexicano son los héroes nacionales. Como dice Lotman: "el héroe es el elemento dinámico del texto y todos los demás elementos están en función de él, como entorno del héroe".⁴ Por tanto los héroes tienen gran relevancia en las semiosferas. Sin embargo, ¿por qué se manipulan —a veces tan burdamente— las figuras de los héroes mexicanos? Si revisamos un poco más a fondo nuestra historia nacional, resulta muy evidente la *fabricación de héroes a la medida de las necesidades* de quien ejerce el poder. Ante estas circunstancias, podríamos preguntarnos, ¿tiene sentido seguir alimentando la leyenda de muchos héroes que más bien fueron grandes traidores a la patria y reconocer los valores de otros que la historia oficial registra como abominables? ¿Ocurre esto en todas las culturas?

Aunque no podemos categóricamente y sin lugar a dudas señalar que tal manipulación de los héroes nacionales sólo ocurre en México, sí podemos afirmar que en otras culturas se manejan con algunas diferencias. Veamos un ejemplo en los conceptos de heroicidad que alentaban al pueblo griego y se constituían como elementos esenciales de su cultura.

- El héroe griego se exaltaba por ser "alguien superior", mientras que el héroe mexicano era aquél que había seguido las filas de los liberales, priístas, y demás personajes que han favorecido la llegada al poder de quienes han gobernado al país durante casi todo el periodo postrevolucionario.

- El arma más poderosa del héroe griego la constituía el discurso, su habilidad persuasiva ejercida a través de la oratoria. El arma principal del héroe mexica-



Ob das Eis trägt? 1991 Öl auf Leinwand

no ha sido su capacidad para negociar con o liquidar a quienes le estorban, pero aparentando que él *no tuvo nada que ver*.

- El héroe griego, tanto el mítico como el histórico, contribuyó a la formación de la identidad nacional porque favorecía el sentido de pertenencia. La gente los admiraba y participaba con ellos. Las celebraciones en torno al héroe mítico fomentaban la conciencia nacional, el reforzamiento de las tradiciones que les daban arraigo y les permitían sentirse parte de una misma comunidad. Tal era el caso por ejemplo de las fiestas espartanas dedicadas al Dios Apolo. Por otro lado, el seguimiento de los héroes históricos tendían a la realización de un proyecto común, de lo que sería un proyecto nacional; lo cual, por ende, reforzaba el sentido de pertenencia a la nación.

- El héroe mexicano, por su parte, ha contribuido al fortalecimiento de la identidad en tanto que se presenta como un modelo ideal, cuasiperfecto, que sólo bondades realizó y cuyas acciones siempre estuvieron justificadas y contribuyeron al desarrollo —supuesto— de la nación mexicana; razones por las cuales hay que seguir sus huellas para que nuestra cultura no cambie y siga por la misma senda que nos marca el grupo en el poder. Curiosamente, la función principal del héroe mexicano la constituye su reforzamiento de la ideología. Más adelante abundaremos sobre este punto, dentro

del capítulo dedicado a la ideología y la utopía, por lo pronto se revisarán los puntos básicos acerca de algunos de los héroes más clásicos y representativos de cada etapa de la historia de nuestra nación.

El Padre de la Patria, por su parte, es consignado por la historia oficial como un gran intelectual y virtuoso criollo que analizó profundamente las injusticias que cometían los peninsulares en contra de los sufridos indígenas y, una vez descubierta la conspiración de la cual él era el líder, se lanzó a la lucha sin muchos apoyos técnicos, pero buscando inteligentemente la mejor manera de lograr sus objetivos. No obstante, la historia no oficial, basada en los documentos tales como el "Proceso contra Hidalgo", el contraste entre la historia de Lucas Alamán y José Ma. Luís Mora —contemporáneos del cura de Dolores y defensores de posturas ideológicas antagónicas— por citar algunos, nos describen a un Hidalgo de carne y hueso, con luces y sombras, que nos permite entender de una manera más racional el por qué ocurrieron los hechos de ese modo durante la guerra de independencia. ¿Quién era pues Miguel Hidalgo y Costilla?

Hidalgo era un cura que llegó a ser Rector del Colegio de San Nicolás pero que hizo fama de mal administrador y muy aficionado a los juegos de azar. Se preocupaba más por el bienestar material de sus feligreses que por su atención espiritual. Ejercía un fuerte liderazgo entre sus fieles y llegó a gozar del respeto y estimación de personalidades connotadas de la época, tales como Abad y Queipo, Riaño y el Corregidor Domínguez de Querétaro. Realizó actividades significativas tendientes al desarrollo de los pueblos que tenía a cargo: el cultivo de la vid, de la morera, fábrica de porcelana, talabartería, entre otras. Organizó una orquesta con los indios, misma que él personalmente usufructuaba, daba algunos beneficios a los integrantes de la orquesta y solía despilfarrar el resto. Era reconocido como uno de los mejores teólogos de su diócesis. No obstante, a pesar de su inteligencia y preparación, su vida moral dejaba mucho que desear, tanto por el juego como por su relación disoluta con ciertas mujeres. Desde el punto de vista teológico, se atrevía a hacer públicas ciertas ideas: negaba el infierno, predicaba el libertinaje intelectual, leía libros prohibidos y externaba que la fornicación no era un pecado. Aun-

que en varias ocasiones se abrieron procesos inquisitorios en su contra, ninguno prosperó gracias a sus buenas relaciones con algunas autoridades eclesiásticas y civiles de su comunidad. En palabras de Enrique Krauze:

"Hidalgo era un cura no sólo inquieto sino excéntrico, un hombre libre y brillante que atraía —que seducía— a sus contemporáneos más ilustrados pero incomodaba a los más rígidos y conservadores".³

Allende atrajo a Hidalgo hacia el movimiento independentista porque consideró necesario el liderazgo de un sacerdote para poder aglutinar al pueblo. Su ejército inicial lo constituyeron los presos de la cárcel de Dolores.

La necesidad de un mito fundador ha hecho que se modifique la fisonomía de Hidalgo que se capta según los documentos históricos ya citados. Hidalgo quería regresar a la tutela de Fernando VII y sus acciones respondían a las ideas del iusnaturalismo; pero los liberales esculpieron una imagen de Hidalgo republicano, federalista y liberal, heredero de las ideas ilustradas. Posteriormente Justo Sierra cedió a la necesidad de consolidar el mito de un padre fundador en quien anclar la legitimidad de la patria.

Focalizando ahora la atención hacia otro de los clásicos héroes mexicanos, centrémonos en Benito Juárez, el Benemérito de las Américas. ¿Cuál fue su mayor aportación a la nación mexicana? Después de analizar detenidamente su historia, nos quedaremos con su voluntad de superación, manifestada en su proceso ascendente dentro de la escala socio-política que lo



Der vergessene Sibire 1988 Olaf Luitzow



Hito-chonáshus Perpetuum subside 1984 Oluf Læssvold

llevó desde ser un pastor indígena habitante de una de las regiones más pobres del país hasta constituirse en presidente de la República. No obstante, si revisamos su toma de decisiones en lo relativo a las intervenciones extranjeras, —que, según los argumentos de Bulnes pudieron ser evitadas por él—, a la autorización de tratados como el McLane-Ocampo, y algunas otras de trascendencia para nuestra patria, nos preguntamos hasta dónde se justifica el “endiosamiento” de que ha sido objeto. ¿Será acaso porque de este modo se justifica el estilo de gobierno postrevolucionario heredero de los “liberales” que debe “validar” ante la sociedad mexicana su estatus logrado a base de violencia e injusticia en pro del egoísmo de sus líderes? Del mismo modo podemos seguir analizando uno a uno a nuestros “próceres”, y encontraremos que no todo corresponde a una búsqueda de autenticidad.

Una vez revisado cómo influye la imagen de los héroes para reforzar el sentido de pertenencia a una semiosfera, siguiendo con el planteamiento que se hizo al inicio del capítulo, se analizará otro concepto lotmaniano: la inclusión de textos ajenos para motivar tanto el enriquecimiento como el fortalecimiento de valores culturales.

Cada vez que nos damos la oportunidad de entrar en contacto con otras culturas, con otras semiosferas, podemos asumir varias posturas: la primera que consiste en cerrarnos en nuestra propia postura bajo el

presupuesto de evitar la “contaminación” y protegernos contra todo lo externo; la segunda —igualmente extrema— que nos lleva a juzgar como mejor todo lo que llega de fuera, descalificando lo propio o, en tercer lugar, con una actitud de madurez, contrastar lo ajeno con lo propio para fortalecer lo valioso que ya tenemos y enriquecer aquello que sea susceptible de mejorar. Es aquí donde se cumple lo que dice Lotman: “la generación de sentido no es algo estático, es dinámico”.⁴

Como mexicanos, con frecuencia dejamos de lado la actitud crítica y fácilmente asumimos alguna de las posturas extremas en el encuentro con otras semiosferas. No obstante, resulta indispensable recordar que el contacto entre fronteras siempre implica un proceso comunicativo, pero los cambios en el otorgamiento de sentido que damos a todos los textos constituyentes de nuestra cultura, proceden de los valores que se encierran en el núcleo de la semiosfera. El reto será la clarificación de los valores que integran el núcleo de las diversas semiosferas de que consta la gran semiosfera mexicana para encontrar las coincidencias, que en términos de Villoro deberán estar fincadas no sólo en el pasado, sino también en un proyecto de nación acorde tanto con la propia historia como con las expectativas del mexicano de hoy. De este modo, no nos quedaremos en lo que “fuimos”, sino en lo que “queremos ser”. ☉

Notas

1. Lotman, Iuri, *La semiosfera 1 y 2*, Prónesis, 1996 y 1998 respectivamente.
2. Para Lotman, un texto es todo producto cultural susceptible de ser interpretado, puede ser desde unos garabatos escritos en un papel hasta los más grandiosos monumentos.
3. Lotman, Iuri, *La semiosfera 1*, *op. cit.*, p. 82.
4. Lotman, Iuri, *La semiosfera 2*, *op. cit.*, p. 100.
5. Krantz, Enrique, *Siglo de consellos*, Tusquets, 1995, p. 53.
6. Cfr. Lotman, Iuri, *La semiosfera 2*, *op. cit.*, p. 71.

Un sustrato anhelante: la interculturalidad como formación

Ma. Teresa Herrera Guido

Introducción

La tradición filosófica en México ha sido un tema polémico, ya que, incluidos los filósofos, se ha considerado la dificultad de su precisión a partir de un cuestionamiento central: ¿A qué se le llama discurso filosófico? ¿Cuál es el concepto de filosofía, sus límites y los contenidos que puedan ser válidos como filosóficos? Estos cuestionamientos se han convertido en el punto de referencia para precisar el horizonte temporal de la tradición filosófica en México y en un motivo de controversia. Existen por lo menos dos posiciones al respecto, la primera está referida a una tradición que considera la filosofía desde un origen antiguo y originario, que incluye el pensamiento indígena prehispánico con toda la riqueza de su legado filosófico;¹ la segunda, es la tradición que precisa el rigor del pensamiento filosófico, con características del pensamiento más independientes de mitos e ideologías, parte de una tradición occidental que se introduce en nuestra cultura como una importante veta de reflexión.

Así las cosas, nuestra tradición filosófica se divide en dos grandes ámbitos: la filosofía prehispánica y la circunscrita a la época de la Revolución Mexicana, como sus referentes simbólicos.²

Por otra parte, existen por lo menos dos versiones acerca de las representaciones de la historia de la filosofía y de la cultura que se manifiestan en la tradición del pensamiento filosófico. En una primera versión, el pasado es considerado como algo homogéneo, un *continuum*, con un fondo esencial en un progreso permanente, en cambio, en la segunda versión, la representación de la historia y la cultura es vista como algo heterogéneo y discontinuo, multilineal, polémico y ambiguo.³

Sin intentar realizar una combinación, que no tenga posibilidades de amalgamarse, entendemos que en la tradición filosófica en México, dentro del campo semiótico de su quehacer, se mezclan las cuatro concepciones vertidas, o sea, el pensamiento indígena (o



In philosophischer Verzückung 1986 Öl auf Leinwand

la preocupación por su espacio), la tradición europea (el rigor del pensamiento), la tradición de ver a la historia como un *continuum*, y también, la representación como un pasado heterogéneo, discontinuo, múltiple y polémico. Cuatro visiones que dialogan, discuten, polemizan y enriquecen el camino del pensamiento filosófico en México.

Aún si lo negásemos, no podemos dejar a un lado las condiciones históricas de nuestro mestizaje, la parte indígena, viva aún por fortuna, se encuentra en esta discusión ahora más activamente en el rescate de su ser en el mundo, y por la otra parte, desde la conquista, la tradición del pensamiento filosófico occidental, siempre rico, se pregunta por la interculturalidad como educación en dos filósofos mexicanos, José Vasconcelos como pionero de esa tradición y Luis Villoro, como uno de los filósofos contemporáneos. Posteriormente realizaremos una mixtura en la construcción de una propuesta: la interculturalidad como educación.

Una tradición filosófica viva

Uno de los temas de mayor actualidad en la discusión filosófica mundial es el tema de la cultura, la interculturalidad, la pluriculturalidad, la forma pues, en que lo universal pueda convivir con lo particular,

una forma en donde los seres humanos puedan constituir un ámbito de convivencia más incluyente y generoso. Tema que, sostenemos, en nuestra tradición filosófica la encontramos como uno de los tópicos que han estado presentes desde principios del siglo veinte.

Iniciaremos desde uno de los movimientos sociales que trastocan, la concepción de cultura, así como la del pensamiento filosófico en nuestro país: la Revolución Mexicana de 1910, no sólo porque fue un movimiento de reivindicaciones sociales y políticas (reclamos democráticos, antiautoritarios); tuvo además trascendentes consecuencias en los planos económico (nuevas formas de propiedad), jurídico (Constitución de 1917), administrativo (nuevas instituciones y organizaciones sociales), cultural (programas educativos, nacionalismo, diversos movimientos artísticos, revaloración de lo popular, lo prehispánico, lo indígena, etc.).

En este contexto, y en particular en el de las múltiples implicaciones culturales del movimiento revolucionario de 1910, ha de ubicarse el singular acontecimiento del renacimiento —o quizás deberíamos decir el nacimiento— del pensamiento filosófico mexicano. La disyuntiva es probable porque ciertamente se puede suponer que existe filosofía en México desde la llegada de los españoles, e incluso, como ha defendido Miguel León Portilla, desde la época prehispánica. Pero tomando estrictamente el término "pensamiento filosófico mexicano", esto es, un pensamiento propio y autónomamente filosófico, hecho en México y con cierto nivel de contextualización crítica,⁴ éste se gesta a principios del siglo pasado.

Es desde los últimos años del régimen porfirista que Venustiano Carranza impulsa a un grupo de jóvenes que fundan, el llamado "Ateneo de la Juventud", que va a tener una profunda significación en el proceso cultural del país.⁵ El ideario de este grupo ateneísta, es la reflexión filosófica, como un acto de provocación de un movimiento cultural de tales dimensiones que abarcase al país mismo. Es Vasconcelos el que reconoce el valor de las enseñanzas morales y culturales del positivismo de Barreda: su preocupación por la "solidaridad" y el "altruismo", sus exigencias de "orden mental" y "disciplina de espíritu". Pero según él estos valores poseen solamente una función negativa: ayu-

darón a los mexicanos a desembarazarse de sus antiguas ataduras y defectos sin proporcionarles una proyección más profunda y creadora; eran un medio para alcanzar algo mejor y superior, pero pronto quedaron rebajadas a un funcionalismo hueco, sin nobleza ni esperanza. Se imponía entonces ir más allá, mucho más allá, del positivismo; cambiar el "espíritu" mismo y la manera general de pensar y ver las cosas.⁶

Con esta protesta en contra del positivismo, se inicia una rica tradición de pensamiento que en sus alcances, va comprometiéndose el derrotero del pensamiento filosófico mismo, así como la concepción de cultura y de educación en nuestro país. Una de las posiciones más radicales, la constituye el pensamiento de Vasconcelos, que realiza la crítica a todo universalismo abstracto (etnocéntrico) y a todo concepto cerrado de filosofía ("logocéntrico", decimos ahora), en el horizonte de un nuevo universalismo éticamente orientado y de un nuevo concepto de filosofía cultural geopolíticamente descentrado, tales perspectivas nos permiten calificar con precisión el proyecto teórico de Vasconcelos.⁷ Para este pensador, prolífero en su pensamiento, una de las vías para poder acceder a este universalismo, es la propuesta mendeliana del mestizaje entre las diversas razas, antes de poder ascender a una nueva raza: la raza cósmica.⁸ Sin embargo, el concepto de "raza cósmica" permanece ambivalente. Por una parte, sigue planteando el problema humano desde una óptica "racial". Por otra parte, la noción de raza cósmica plantea explícitamente una forma concreta y precisa de superar todo tipo de racismo. ¿Cómo eliminar la ambivalencia? Una solución puede ser replantear —rectificando— su teoría del mestizaje en términos "culturales" y no biológicos. Así, más que de una raza cósmica deberíamos hablar de una "cultura cósmica", asumiendo —como han demostrado diversos antropólogos contemporáneos— que es la cultura lo que determina la identidad humana y no los rasgos morfológico-raciales.⁹

Una preocupación que comparte también Luis Villoro, en este sentido, es la relación que puedan tener las culturas, sin menoscabo de ninguna especie en su interactuar. Para este pensador, se requiere una base de criterios comunes, es decir tienen que estar presentes las distintas figuras del mundo. El resultado del



Berthaus erlöst die Seele 1980 Öl auf Leinwand

intercambio entre culturas tiene que ser sobre la base de condiciones formales comunes, hasta alcanzar un consenso acerca de razones, reglas y valores comunes que serían transculturales. No se trata de la universalización de una sola cultura, sino del intercambio entre varias. La posibilidad de argumentación entre culturas para llegar a la admisión de creencias y actitudes transculturales implica la posibilidad de cambio en las figuras del mundo de cada cultura.¹⁰

Como podemos observar, es desde el Ateneo de la Juventud con la figura de Vasconcelos, después con el grupo Hiperión al que perteneció Villoro, en donde el tópico de la cultura está presente. Esa aspiración a la interculturalidad es la que hace que sus discursos nos muestren caminos de reflexión. Si bien es cierto que este semillero de pensadores, ha generado una tradición rica habrá de abundar más profundamente, en los conceptos de cultura, interculturalidad, o la llamada tras-culturalidad, especialmente en Villoro.

La cultura como tema central

Rememorando la cultura clásica, el Ateneo de la Juventud se planteaba un verdadero proyecto filosófico cultural para el país. Era un proyecto que consideraba como base la reflexión, sobre los procesos culturales, sociales y políticos de la sociedad mexicana; esto es, la introducción de una instancia de problematización y concientización radical en la trama de la vida nacional. La capacidad de ver más allá y más a fondo, y la

asunción del valor intrínseco que para toda cultura posee (o ha de poseer) el acto de pensar en cuanto tal, fue el aporte y la propuesta esencial de los filósofos ateneístas.¹¹

Pero esta concepción de cultura del grupo ateneísta, enfocaba su visión hacia un proyecto concreto de país, esto es, una cultura que pudiese por un lado otorgar unidad a la naciente nación mexicana posrevolucionaria, y también una unidad cultural que permitiera tener una independencia de occidente, pero sin menoscabo de la equivalencia con otras culturas del orbe. Sin embargo en esta propuesta, se miraba hacia un referente "universal concreto", pero no hacia un "universal, concreto, múltiple, variado, y plural" como es la riqueza cultural de nuestro país.

En una visión más exaltada y penetrante, José Vasconcelos defendió igualmente una concepción de la cultura como *sobreabundancia vital y libertad creadora*. Todavía más, para él, la cultura es, o debería ser, ante todo, *cultura estética*. Por su capacidad de síntesis, por su poder de expresión y comprensión, el arte reúne la voluntad de conocimiento del hombre y su deseo de participación en lo sagrado, su consustancial

ímpetu de trascendencia. Es el medio por excelencia para la formación de un pueblo y para la constitución de una humanidad verdaderamente libre. La "Belleza" es, ni más ni menos, la clave del universo: el ser último de las cosas, la verdad esencial de lo existente y el valor supremo de la existencia. Tributo permanente al suave misterio de la vida.¹²

Si para Vasconcelos la estética constituye la base de una universalidad cultural, como posibilidad de lo concreto, particular y síntesis de lo variado y múltiple, para Villoro, esta posibilidad es posible, siempre que se edifique una ética superior. Una ética crítica que pueda poner en cuestión los principios vigentes de una sociedad: a) todos los valores sólo pueden ser reconocidos y realizados en el marco de la cultura particular; b) una cultura particular no sólo comprende los valores vigentes consensuales (moral positiva), sino también la proyección de valores disruptivos de la moral vigente (moral crítica); c) la comunicación entre culturas supone la existencia de condiciones universales de carácter formal; d) la comunicación entre culturas hace posible el reconocimiento en el marco de cada cultura particular, de valores transculturales, es decir, reconocidos y realizados en diferentes culturas.

De esta forma, la identidad de un pueblo no es algo dado, sino la imagen que un pueblo se forma de sí mismo. Esta cambia y se transforma según las circunstancias históricas. Tampoco es la misma en todos los sectores de la sociedad, imágenes distintas de sí pueden coexistir en la misma cultura. La identidad no es un conjunto de características peculiares por descubrir, sino una representación ideal por proyectar. Un continuo reinterpretar el pasado para integrarlo en proyectos de vida colectivos, de acuerdo a las nuevas exigencias históricas. La imagen que un pueblo tiene de sí mismo no proviene sólo de su distinción frente a los demás, es resultado de un complejo proceso histórico de identificaciones con otros pueblos (sean dominantes o dominados), y la separación de ellos. No hay comunidad que se haya constituido a sí misma en el aislamiento total; no hay sociedad histórica que no haya forjado una imagen ideal de sí, mirándose en los ojos ajenos.¹³



Das schwarze Labyrinth 1996 Öl auf Leinwand

La búsqueda de nuestra paideia

Uno de los cuestionamientos más fuertes que se hacen desde el inicio de la tradición filosófica de los ateneístas, en especial desde Vasconcelos, es la posibilidad de constituir en nuestro país una forma tal que pudiese al igual que la paideia para los griegos —que conformaba a sus nuevas generaciones en la helenidad— o una *bildung* germana —que proponía la formación en la ciencia, la moral y la estética— una forma cultural que modelara desde México y para México, a los mexicanos. Una forma que permitiese universalizarse en un pensamiento tan rico como el occidental y a la vez constituir una figura del mundo: "una paideia para México".

Los ateneístas se caracterizan ante todo por una cierta concepción de la acción pedagógica, tanto en su conformación interior como en su relación con el exterior. El grupo está motivado en primer lugar por un interés de "aprender", y de llevar el conocimiento y la reflexión al espacio público y cotidiano de la Ciudad. Uno de los ateneístas, José Vasconcelos, llegó a poner



Innere der Seele 1950 Óscar Lattuada

en práctica los ideales educativos del grupo desde la más alta esfera gubernamental —la Secretaría de Educación Pública. Lo que preocupa a Caso y Vasconcelos no es sólo cuestionar la estructura teórica interna de la doctrina positivista sino ante todo sus implicaciones antifilosóficas y, todavía más, sus consecuencias políticas, morales y culturales. En general, los ateneístas están de acuerdo con el sentido fundamental del positivismo en cuanto propósito de actualización y modernización intelectual del país; no son simplemente unos idealistas «anti-modernos». En todo caso, lo que se proponen es definir desde la propia situación histórica y cultural del país y desde una visión verdaderamente universal (no eurocéntrica) el sentido que ha de tener para nosotros la modernidad, nuestra manera propia de ser "modernos", de estar a la altura de los tiempos.¹⁴ Por lo que expresa Vasconcelos, sólo un salto de espíritu, nutrido de datos, podrá darnos una visión que nos levante por encima de la microideología del especialista. Pensemos entonces en el conjunto de los sucesos para descubrir en ellos una dirección, un ritmo y un propósito. Y justamente allí donde nada descubre un analista, el sintetizador y el creador se iluminan.¹⁵ Se trata de enlazar la educación y la cultura. Una educación estética que tiene que ver con la noción de cultura de Vasconcelos, relación dialéctica que pueda dar los frutos de esa raza cósmica anhelada.

Por su parte, Viloro no lo explicita en los términos de Vasconcelos pero podemos inferir que, la educación ética está inmersa en su propuesta. Considera el contacto con distintas culturas como un reto, ya que en ello se implican dos posturas: aislarse en sí mismo, o transformar la imagen que se tiene de sí. La transformación será más o menos destructora según la capacidad de un pueblo para proyectar nuevas imágenes de sí mismo que sean consistentes con su nueva realidad e integren en ellas su pasado. Lo que destruye la identidad de un pueblo no es el cambio en sus formas de vida o pensamiento, sino la negación de su capacidad para proyectar y realizar una imagen ideal de sí mismo, en la que el pasado se integre con la realidad actual; es la supresión de la posibilidad de fraguar por nosotros mismos la imagen en la que podamos reconocernos, no la pérdida de un haber heredado.

Villoro nos propone lo que llamaríamos una pedagogía de la interculturalidad, en donde el ejercicio de reflexión y conocimiento del Otro, pueda allegar la cercanía de otra posibilidad de estar en el mundo, un mundo que necesita, como nunca, una nueva forma de relación entre las diferentes, múltiples, variadas y poliformes culturas del planeta. Villoro abunda en describir las etapas necesarias, desde la más elemental, hasta la etapa superior, para poder lograr ese encuentro legítimo, esto es, un encuentro entre iguales:

— Comprender a una cultura ajena es tratar de reducir a su otredad a las propias creencias básicas. El otro se presenta como objeto ante nuestro marco conceptual, juzgado según nuestra escala de valores y nuestro concepto de racionalidad.

— Descubrir la manera como se configura el mundo para el otro y comprenderlo a partir de sus propias creencias y actitudes básicas. Sólo entonces reconocemos al otro como sujeto.

— Comprender al otro como sujeto, a partir de su propia figura del mundo, no implica compartir ésta ni tampoco dejar de juzgarla a partir de nuestra propia cultura. No es incompatible con considerar superiores las creencias y actitudes que corresponden a nuestra figura del mundo.

— Asumirlos sujetos nos obliga a no imponerles nuestro marco cultural. Es la obligación de respetar al otro como sujeto de su propia cultura y de intentar que comparta valores de la nuestra.¹⁶

De esta forma, ambos pensadores nos sugieren un camino hacia la formación de una figura del mundo, una nueva figura del mundo en donde se incluyan todos, y en ella, poder inter-culturizarnos. Es verdad que las "constantes" culturales de las que habla Villoro como transculturales son las que están en el nivel formal de esa normatividad ética entre culturas a la que aspira, pero también podemos cuestionarnos: ¿y las formas culturales que no pertenecen a ese ámbito, que es lo que pasaría con ellas? Cuando nos habla de que las figuras del mundo, constituidas creativamente por las diferentes culturas no son fijas, sino que siguen en continua dinámica de evolución, pensaríamos también en que esas formas transculturales estarían sujetas a esa misma dinámica, para poder generar en su trayecto, no solo la figura del mundo desde mi cultura, sino la



Die Spur des Götter 2000 (II) auf Lemnos

figura del mundo transcultural, un nuevo ámbito de relación, de interrelación, de inter-cultura.

La interculturalidad como educación

Podríamos hablar de un "aprendizaje cultural" en situaciones tan cotidianas como la visita a otro país, por ejemplo, tal vez un ejemplo paeril, pero que de alguna manera ilustra a lo que nos referimos. Nadie que ha ido a otro país regresa "inerte", sin ningún cambio, o bien, nadie regresa "igual" al convivir con una comunidad indígena de nuestro mismo país. Los otros nos "trastocan", esto es, nos tocan "dentro" de nosotros mismos, cambiando nuestra propia imagen del mundo, enriqueciendo nuestra forma de concebirlo y con ello, enriquecen nuestra propia cultura. Esta dialéctica de la cultura, es la que Villoro insinúa como posibilidad de encuentro entre los iguales. Este encuentro en libertad amorosa a las que se refiere Vasconcelos, da origen a un orden superior, a una raza cósmica.

Considerando que la cultura se edifica con los otros, y a partir de los "ojos ajenos", en donde las figuras del mundo se crean, no podemos más que identificar una vía posible hacia la interculturalidad, entre muchas más. Las propuestas de Vasconcelos y Villoro, parecen actualizarse a partir de considerar una educación estética y una educación ética. ¿Qué mejores opciones tenemos hasta este momento para constituir una nueva

figura del mundo? Este cuestionamiento nos induce a la siguiente pregunta: ¿Cómo será posible establecer en la práctica real el pensamiento de Vasconcelos y Villoro? Parece que existe en el proceso de la interculturalidad una pedagogía que se rige por estas dos vías: la estética y la ética, sin ellas el pensamiento acerca de la otredad, la alteridad, pueden caer en un completo vacío. Concretizar esa realidad de la que habla Vasconcelos, el *espíritu encarnado* en la cultura, o la de *trasculturalidad* de Villoro, puede ser el substrato tan anhelado por toda la tradición filosófica mexicana: la interculturalidad como formación: un mundo intercultural.

Conclusiones

— Es importante abundar en el estudio de la tradición filosófica en nuestro país, dada la riqueza de su pensamiento. Podemos decir que falta mucho aún por “descubrir” y actualizar nuestro propio quehacer.

— El pensamiento de Vasconcelos y Villoro puede proporcionar ámbitos proyectivos, nuevos derroteros para la disertación en torno al tópico de la interculturalidad y de la educación.

— Como bien nos han dicho nuestros autores en este discurso, es en la ética y en la estética, en donde encontraremos inagotables caminos de búsqueda y encuentros con nuestro propio pensamiento y el de muchos más para constituir ese substrato anhelante: la interculturalidad como formación. ◻

Notas

1 Purilla, León, “El pensamiento prehispánico”, en *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963, pp. 11-72.

2 Ramírez, Mario Teodoro, “La filosofía mexicana en la época de la revolución”, en *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés-UMSNH, 1997, p. 153.

3 Toscano, Marco Arturo, “La tradición filosófica en México” en *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés-UMSNH, 1997, pp. 125-128.

4 Ramírez, Mario Teodoro, *op. cit.*, pp. 152-153.

5 Cfr. Según Fernando Salmerón la obra intelectual realizada por los athenistas “los convierte en los máximos maestros no sólo del pensamiento, sino de la cultura mexicana toda, de este siglo”; “Los filósofos mexicanos del siglo XX”, en *Historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963, p. 281.

6 Ramírez, Mario Teodoro, *op. cit.*, p. 164.

7 Ramírez, Mario Teodoro, “Humanismo cósmico. El universalismo estético de José Vasconcelos” en *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés-UMSNH, 1997, p. 188.

8 Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Porrúa, 1948.

9 Ramírez, Mario Teodoro, *op. cit.*, p. 219.

10 Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1999, p. 155.

11 Ramírez, Mario Teodoro, “La filosofía en la época de la revolución”, *op. cit.*, p. 156-157.

12 *Ibid.*, p. 166.

13 Villoro, Luis, *op. cit.*, pp. 155-165.

14 Ramírez, Mario Teodoro, *op. cit.*, pp. 163-164.

15 Vasconcelos, José, *op. cit.*, p. 5.

16 Villoro, Luis, *op. cit.*, pp. 168-174.



Gruppenbild mit Dame 1901 (Öl auf Leinwand)

La educación estética en Schiller

(como vía alternativa al racionalismo ilustrado)

Salvador Valle García

1. Introducción

Es a partir del movimiento romántico que se ha comenzado a revalorizar la función del arte y su posición en el mundo cultural. Schiller, siguiendo muy de cerca a Kant, piensa que lo que se debe buscar es la emancipación del hombre y por ende su perfeccionamiento moral. Propone al arte como una vía diferente para llegar al mismo ideal ilustrado, es decir, la emancipación del hombre. El racionalismo puede caer en excesos de los que sólo el arte puede librarnos, sostiene Schiller. Sin embargo, no podemos olvidar que es a partir de este racionalismo ilustrado que el tema educativo toma gran relevancia. La educación, como tema ilustrado, y el arte, como tema romántico, se encontrarán unidos en las "Cartas a la educación estética del hombre", en donde Schiller asignará al arte una función muy específica.

Por ello, será pertinente definir brevemente hacia dónde apunta una educación estética. Como punto de partida del presente trabajo se exponen algunas ideas generales sobre la educación estética. Después se realiza un pequeño esbozo sobre el proyecto ilustrado y

su postura en torno a la educación, dado que es con esta propuesta con la que dialoga críticamente Schiller en sus Cartas. Por esto, bien puede decirse que ya en la propuesta de Schiller encontramos una crítica al proyecto ilustrado. Y una de las cuestiones fundamentales de este trabajo será mostrar en qué sentido encontramos en Schiller esa crítica. La crítica de Schiller se opone al modelo educativo intelectualista y utilitarista que encuentra de poco valor la función del arte en la sociedad y la educación. En consecuencia, se hará énfasis en la definición de Nietzsche sobre la educación, ya que para éste la educación no es más que liberación del dogmatismo, del utilitarismo económico que aboga su época y que persiste en la nuestra. Esta definición es compatible con el concepto de un arte liberador que propone Schiller, en el sentido de que lleva al hombre más allá de sus determinaciones físicas, sembrando sus ideales por encima de los valores económicos. Para ello será necesario responder a la pregunta de qué es el arte para Schiller, para saber por qué tiene la posibilidad de educar al hombre en pos de esta li-

bertad. De manera sucinta, hemos dicho ya que el objetivo de Schiller es proponer una vía diferente para llegar a la autonomía, de la que habla Kant cuando define la Ilustración. A partir de esto diremos que tanto la vía propuesta por Schiller como la que propone la Ilustración pueden ser evaluadas o criticadas según cumplan o no con esta función. Como señala Nietzsche en su *Zaratustra*: "se puede ubicar el fracaso del maestro si no logra que sus discípulos dejen de ser sus discípulos y comiencen a pensar y a ser ellos mismos".

2. El arte como expresión de la sensibilidad humana

Lo que de manera simple e inmediata podemos entender por educación estética es la educación por el arte. Si bien no se trata de una educación para el arte, sí se trata de una educación que considera el arte como medio educativo. Es cierto que el arte se ubica dentro de la cultura como una esfera autónoma con fines y valores propios; sin embargo, no debe suponerse esta esfera como una esfera absolutamente cerrada a la comunicación exterior, pues se encuentra en constante diálogo o intercambio con otros ámbitos de la cultura y de la vida. Uno de ellos es la educación, como posteriormente se verá. Es importante tener presente, al menos en este trabajo, que el arte más que ser una actitud teórica o contemplativa es una actitud expresiva y productora del espíritu, en la que la facultad sensible del hombre juega un papel preponderante, respecto de las demás facultades. Así lo señala Kant cuando habla del juicio estético: "el gusto prevalece sobre la razón".

El arte es fruto de un impulso creativo que busca la forma de expresar el sentimiento o la riqueza vivencial que el hombre tiene. Desde mi punto de vista, es el sentimiento quien da origen a ese impulso creador, por lo que ese impulso creador sólo busca la expresión del sentimiento que le dio origen. Según José Manuel Villalpando,¹ la educación estética en este sentido equivale a una educación del sentimiento, como una peculiaridad del hombre subjetivo y, a la vez, como una posibilidad de creación objetiva. Así tenemos que, desde esta perspectiva, el arte es la sublimación del sentimiento. Se dispone de alguna manera el senti-



Leda 1776 Öl auf Leinwand

miento hacia objetivos más elevados, más sutiles y valiosos. De ninguna manera se trata de eliminar o negar la "contraparte" de la razón, si es que podemos entender el sentimiento como algo totalmente irracional, es decir como la contraparte de la razón. Por tanto, siguiendo lo que hasta aquí se ha dicho, el objetivo de una educación estética sería traducir en impulso creador el sentimiento.

Por otra parte, tenemos la belleza como esencia del arte. Acerca de la belleza, Samuel Ramos nos dice: "Es, sin duda, cierta perfección ideal adecuada para elevar nuestros sentimientos vitales a una existencia más libre y conforme a los valores del espíritu".² Se pueden identificar formas diferentes de ver el arte, en función de la influencia que se le atribuye en la vida humana. Una de ellas es la que considera al arte como instrumento de salvación. Esta sería la función que atribuirían al arte, filósofos románticos como Schopenhauer y Nietzsche. La vida cotidiana es trabajo y lucha, preocupación y angustia; es también rutina y aburrimiento. El poder limitado del hombre y las restricciones que se imponen a su existencia, hacen de él un ser insatis-

fecho. Por el juego de sus representaciones el arte se aparta de la vida, pero sólo para elevarla y enriquecerla.³ Otra forma de ver el arte es en torno a la gran influencia que tiene sobre el hombre la fuerza atractiva de la belleza. El arte no se vale de conceptos pero sí de imágenes concretas, que suelen tener más poder sobre el hombre que los ideales abstractos de una doctrina social, política o moral. El arte nos puede presentar valores en formas concretas y vivientes que no exigen ni mandan.⁴ Frente a la coacción de las leyes y las necesidades, tenemos al arte que es "hijo de la libertad y sólo ha de regirse por la necesidad del espíritu, no por meras exigencias materiales."⁵

3. Schiller frente al ideal ilustrado

Nos encontramos aquí con un eje importante en torno al cual gira el concepto de educación, que trataremos de esbozar aquí: la libertad. Independientemente de si es por el arte, como pretendía Schiller, o por la razón, como quería Kant cuando define la Ilustración, "la educación no es sino liberación."⁶

Kant define la Ilustración como "la liberación del hombre de su culpable incapacidad".⁷ A Kant le parecía que con la Ilustración llegaba el momento de que el hombre tomara el valor y la decisión de atreverse a servirse de su propia razón. Con esto el hombre dejaría de ser esclavo para convertirse en amo de sí mismo. Sólo el uso pleno de su capacidad racional podía garantizarle su emancipación, su capacidad autónoma para evaluar reglas, principios y razones. En su *Pedagogía*, Kant nos muestra que en la edad de la razón desemboca el trabajo y la importancia de la labor educativa. Kant identifica tres fases en la educación: la crianza, la cultura y la moralidad. Hasta que el hombre puede ver su voluntad liberada de la dictadura del instinto y ha desarrollado sus facultades, puede entonces verse en la posibilidad de elegir libremente. Este es el estado moral en el que el hombre actúa conforme al dictado de la razón. "La obra maestra de una buena educación es formar un hombre racional".⁸

Si desde niño, nos dice Rousseau, el hombre escucha la razón no tendría necesidad de la educación. Rousseau, a diferencia de Kant, hace más hincapié en

una libertad política y social. A Rousseau le parece que las leyes y la sociedad civil sumen al hombre en un estado de dependencia, tanto de las cosas como de los hombres, que en este caso sería la más grave. El hombre debe buscar su libertad más allá de las determinaciones que pueda imponerle el mundo fenoménico. La libertad es condición necesaria para que el hombre pueda decir que se encuentra en un estado moral.

Siguiendo a Kant, diremos que la educación sólo busca que la naturaleza humana se desarrolle cada vez mejor. Podemos decir que el progreso de la humanidad, como progreso hacia lo mejor, va de la mano de lo que la educación pueda hacer del hombre. El progreso de la humanidad, en general, y del hombre en particular, depende pues de la facultad racional del hombre, en la cual la Ilustración cree encontrar la clave de la formación del hombre.

Sin embargo, para una postura crítica como la de Schiller, una educación por y para la razón resulta insuficiente y parcial, si se tiene en cuenta que la facultad racional no es la única en el hombre, y que sólo en detrimento de las otras facultades se enaltece. Schiller se erige como crítico de la Ilustración y de esa cultura ilustrada, que cree encontrar en la facultad racional del hombre el medio suficiente para realizar su ideal.

La Naturaleza ha dotado al hombre de varias facultades que es necesario cultivar y armonizar mediante la educación. Paralela a la facultad racional encontramos una facultad sensible en el hombre. Schiller critica a la Ilustración por que ésta, en cuanto cultura teórica o racionalista, lleva al hombre a una enajenación de su esencia. El racionalismo ilustrado separa las facultades humanas dando prioridad sólo a una de ellas: la razón. Es cierto, sin embargo, que entre la facultad racional y la sensible hay una cierta oposición que difícilmente se podría desconocer o negar. Sólo que cuando "una de las facultades humanas se aísla y pretende imponer su legislación exclusiva, entra en conflicto con la verdad de las cosas."⁹ Lo que Schiller pretende en sus cartas es, finalmente, mostrar la manera en que puede ser superada esa dicotomía interior del hombre, por medio de la belleza como principio unificador. Sólo el arte mediante la belleza, que es el juego libre y uniforme, puede lograr esa armonía interna en el hombre. Si Schiller cree que es el arte quien está

llamado a realizar esta importante tarea, se debe a que él encuentra en el arte un carácter libre de todo lo positivo y de todo lo establecido por las convenciones humanas. Sin embargo, dice Schiller, todas las fuerzas y talentos rinden tributo a la utilidad o provecho que se constituye en el gran ídolo de nuestra época.¹⁰ De esta manera, en esta balanza que mide las cosas por su utilidad, el mérito espiritual del arte pierde su valor. El arte entonces tiene que abandonar el ruidoso mercado de la utilidad y el provecho. Esta cultura del provecho y la utilidad y, más concretamente, dice Nietzsche, de la ganancia, no sólo avasalla el arte, sino también la educación. Según los valores de este utilitarismo capitalista, sólo se requiere de una cultura rápida que capacite a los individuos para que saquen el mayor grado de ganancia posible.¹¹ Se otorga cultura al individuo, sólo en la medida en que éste puede sacar la mayor ganancia posible. Las pretensiones más altas y nobles de la cultura son abandonadas para ponerlas al servicio de la utilidad o ganancia. Vemos entonces cómo la esfera económica imprime sus valores en la cultura y la educación. La educación pierde su autonomía, pues es determinada por los valores económicos. De esta manera, la educación no hace más que adaptarse a las exigencias de la esfera económica. La fórmula, dice Nietzsche, es: "Conocimiento y cultura en la mayor cantidad posible —producción y necesidades en la mayor cantidad posible— felicidad en la mayor cantidad posible".¹² Razón, cálculo, utilidad. Dice Schiller, lejos está esta cultura de convertir el estado de necesidades en estado de libertad. Tras la lucha contra las necesidades, los hombres dejan con gusto la tutela de sus conceptos a otros, para así evitarse el penoso esfuerzo de pensar.¹³

Schiller identifica en el hombre dos impulsos o instintos; al primero lo llama sensible. Este tiene su origen en nuestra existencia física, en nuestra naturaleza sensible. En virtud de este instinto sensible el hombre es un ser pasivo. Según Schiller, este impulso precede al impulso racional, pues la sensación precede a la conciencia; encadena al espíritu que aspira a metas más elevadas y lo mete en los límites del presente. En cambio, el segundo impulso en el hombre da lugar a un caos, el segundo dicta leyes para el juicio y para la voluntad. Siguiendo a Schiller, diremos que por el primer

impulso el hombre se encontraría en su estado natural, "salvaje", y, por el segundo, en el estado moral, dominado por las leyes de la razón. Aunque no puede decirse que se encuentre en estado animal, tampoco ha podido evitarlo por completo. Aun en los hombres más toscos pueden encontrarse destellos de libertad racional, de la misma manera que no faltan, en los que se consideran más cultos, momentos que recuerdan su estado natural. Ni la razón, ni la sensibilidad pueden dominar exclusivamente al hombre. La tarea de la cultura es vigilar estos dos impulsos y asegurar los límites de cada uno de ellos, afirmando no sólo el impulso racional frente al sensible, sino también el sensible frente al racional. Resulta igualmente necesario que el sentimiento no juegue un papel decisivo en el campo de la razón, como que la razón se abstenga de realizar cualquier determinación en el campo del sentimiento.¹⁴ De lo cual se desprende la crítica de Schiller a todos aquellos que pretenden lograr la formación del hombre con una educación meramente teórica. Sólo se logra una educación imparcial en el hombre si se consigue, a través del arte, dar forma a los sentidos y sensibilidad a la forma. El arte le permite al hombre racional dar un carácter más noble a sus apetitos, que no puede negar. Desde la propuesta de Schiller, que hemos seguido hasta aquí, tenemos que es gracias a la belleza como el hombre puede lograr la unidad en sus facultades. En la belleza, y más concretamente en el concepto de juego que Schiller acuña, quedan enlazados el sentir y el pensar. El juego como *forma viva* sólo será tal si su forma vive en nuestro sentimiento, y su



Adam und Eva 1978 Öl auf Leinwand

vida toma forma en nuestro entendimiento. El objeto del impulso sensible se expresa en el concepto de *vida*, de la misma forma que el del impulso formal se expresa en el concepto de *forma*. La belleza en sentido amplio es forma viva. Es forma, pues la belleza es el puente entre el mundo de los sentidos y el mundo de la forma. El hombre es plenamente tal cuando, sin dejar de ser racional, a través del arte —como juego libre—, puede dar forma a su sentimiento y traducir en impulso de creación lo que parecía caos sin sentido. Indiscutiblemente podemos decir que el objetivo de Schiller es que, a través de una educación estética, se logre el equilibrio entre el hombre físico y el hombre moral. La liberación por medio del arte, de la que se ha hablado hasta aquí, no es más que la liberación tanto del estado físico como del estado moral. Es decir, a través de la educación se debe liberar al hombre de la tiranía del instinto y de la necesidad física, de la misma manera que del rígido yugo de la ley. Finalmente, dice Schiller: “la voluntad del hombre oscila con entera libertad entre el deber y la inclinación, y ninguna coacción física puede ni debe inmiscuirse en ese derecho soberano de su persona”.¹⁵

4. Conclusión

Como puede verse, los ideales ilustrados exigían un énfasis en la práctica educativa. Su paradigma educativo lo encontramos muy ligado a su antropología; es decir, a una concepción del hombre como ser racional. Es por esto que la propuesta educativa de Schiller quiere desprenderse de una concepción racionalista del hombre, que cree que la razón es la única que da la posibilidad de lograr grandes progresos en el hombre. Sin embargo, este progreso —como lo entienden Kant y Schiller— no tiene como prioridad el mejoramiento de las condiciones de vida, sino el perfeccionamiento moral del hombre. Con sus *Cartas sobre educación estética*, Schiller abre también un nuevo paradigma en la educación. Hace volver los ojos a la parte no racional del hombre, que se vivifica por el arte, así como la razón por la ciencia. Lo nuevo en Schiller es que atribuye una efectiva función cultural al arte, de modo que el arte deja de ser un mero pasatiempo de los artis-

tócratas para convertirse en educador del hombre. Desde su visión del hombre, Schiller es consciente de la distinción que puede hacerse entre la facultad racional y la facultad sensible. Lo anterior nos hace pensar que cada una de éstas tiene sus límites, de modo que no se pretende hacer pasar la razón por el sentimiento ni el sentimiento por la razón. Pero, aún cuando Schiller es consciente de esta distinción, no encamina su teoría hacia una separación de estas facultades, imponiendo una de ellas en detrimento de la otra. Si bien puede verse el movimiento romántico como una propuesta contrapuesta al racionalismo ilustrado, Schiller no es uno de esos románticos que dan a la sensibilidad el lugar primordial. Para Schiller, el trabajo de la educación, y concretamente del arte, es encontrar la forma de armonizar la razón con la sensibilidad que, de manera conjunta, tiene su lugar en el hombre. Schiller no desconoce la fuerza del sentimiento que actúa en el hombre. Ni el racionalismo ilustrado, ni una radical



Zwei Engel 1980 Öl auf Leinwand

postura romántica pueden llevarnos a alcanzar una totalidad del hombre.

Desde este punto de vista se desarrolla una concepción activa de la educación y, específicamente, de la escuela, pues ésta resulta a veces demasiado verbal e intelectual, descuidándose por ello aspectos prácticos y creativos. Es a partir de un paradigma educativo, que revaloriza la función de los valores artísticos, como se podrán remodelar la vía de formación del hombre. Valores como la creatividad y la expresividad podrán dar mayores libertades en el proceso formativo. A la par se forma el hombre teórico y el hombre práctico, de la misma manera que la sensibilidad y la razón.

Apéndice

Pequeño análisis de la filosofía kantiana de la educación

Comúnmente se simplificaba la labor educativa en una enseñanza o instrucción de la cual se encarga la escuela o instituto. Sin embargo, no es suficiente con una educación tendiente al desarrollo de habilidades en el individuo, es necesaria, según Kant, una educación que reúna una instrucción y una formación moral. Sólo ésta puede ser una educación completa, dado que no basta con que el individuo adquiera ciertas habilidades, debe saber también que tiene un *deber* que cumplir y que debe hacer un uso prudente de sus habilidades en una sociedad. Parece ser que lo que le interesa a Kant de la educación es que, ésta desarrolle en el individuo capacidades que le permitan o le lleven a comportarse correctamente.

En la introducción a su pedagogía Kant señala que, el hombre ha de ser hábil para todos los fines, pero sobre todo ha de tener un criterio para escoger sólo los buenos.¹⁶ De ello podemos deducir que el fin último de su pedagogía es que el hombre se comporte correctamente. En este fin subyace la idea de que el individuo tiene que aprender a pensar por sí mismo, pues sólo valiéndose de su capacidad racional podrá distinguir entre lo que es correcto y lo que no lo es, lo que debe y lo que no debe hacer. Como puede verse la educación para Kant no sólo debe procurar que el hombre sea hábil sino también moral, pero pide más de eso se ha de buscar que la posteridad vaya más allá de lo que



Gustave Jaume 1991 *El arte Latinoamericano*

hasta el presente se ha logrado, es decir: "Las bases de un plan de educación han de hacerse cosmopolíticamente."¹⁷ Lo cual significa que por la educación se debe buscar el progreso constante de la humanidad hacia lo mejor. Una buena educación es el origen de todo el bien en el mundo, dice Kant.¹⁸ La educación no sólo sirve para conseguir ciertos fines particulares y egoístas. Por ejemplo, cuando los padres sólo buscan que sus hijos prosperen materialmente o cuando el individuo sólo busca sacar la mayor ventaja para sus fines particulares, o cuando los jefes de estado ven a sus súbditos como instrumentos de sus deseos. Por encima de esos fines particulares la educación encarna o debe encarnar un fin universal que el de construir un mejor mundo.

Mucho se ha discutido ya sobre la fe de Kant en el progreso moral de la humanidad, sin embargo debe tenerse en cuenta el hecho del mismo Kant era consciente de la dificultad para alcanzar tal progreso. El proyecto de una teoría de la educación que pretende construir un mundo mejor es un "noble ideal", dice Kant, que no debe considerarse una utopía o idea quimérica para desacreditarla. El hombre debe intentar alcanzar este ideal, pero no puede hacerlo si no tie-

ne un concepto claro de él. En este sentido, el trabajo de Kant consistirá en definir los fines hacia los cuales debe caminar la tarea educativa que bien sabemos no es nada fácil de lograr. Esta tarea ha de estar orientada por principios de la misma manera que debemos actuar por principios y no porque el bien coincide con nuestras inclinaciones. En esto podemos ver claramente el racionalismo de Kant. Según él, se trata de hacer del hombre un ser moral, es decir, un ser libre que se educa por principios y que dirige su libertad en su vida práctica por los principios de la razón. Necesariamente tendríamos que preguntarnos aquí cuáles son esos principios de la razón y que el hombre ha de seguir. En esto encontramos el punto de enlace entre la filosofía de la educación kantiana que se expone en *Pedagogía y su Crítica de la razón pura*, de la misma manera que encontraremos también relación con su filosofía de la historia. Por esto, una crítica a la filosofía de la educación kantiana supone una problematización en torno a esos principios racionales a su uniformidad o universalización, dado que, como ya se dijo, hacia el estado moral nos ha de llevar la educación.

Ahora bien, Kant divide la historia de la humanidad en tres estadios que designa con los nombres de naturaleza, civilización y moralidad; de manera paralela encontramos tres fases en la educación del individuo: la crianza, la cultura y la moralidad. Preguntémonos ahora qué signos en el presente nos dicen que la historia humana llegará a ese estadio de moralidad. Punto focal para la crítica del ideal cosmopolita de educación, que concibe Kant como la construcción universal de un mundo mejor, es entonces la crítica a su concepción histórica, sobre la cual se ha escrito bastante.

Desde nuestro presente bien podemos decir que la historia camina en sentido contrario, es decir, hacia fines particulares y no hacia un fin universal que es la mejora de la humanidad. □

Notas

¹ Villalpando, José, *Filosofía de la educación*, México, Porrúa, 1984.

² Racón, Samuel, *Filosofía de la vida estética*, México, UNAM, 1982, p. 322.

³ Cfr. *Ibid.*, p. 322.

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 323.

⁵ Schiller, F., *Cartas a la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 117.

⁶ Nietzsche, E., *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000, p. 29.

⁷ Kant, E., *Filosofía de la historia*, México, F.C.E., 1978, p. 25.

⁸ Rousseau, J. J., *Emilio o de la educación*, México, Porrúa, 2000, p. 46.

⁹ Schiller, F., *Cartas a la educación estética del hombre*, op. cit., p. 155.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 117.

¹¹ Cfr. Nietzsche, E., *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets, 2000, pp. 53 y 54.

¹² *Ibid.*, p. 52.

¹³ Schiller, F., *Cartas a la educación estética del hombre*, op. cit., p. 169.

¹⁴ *Ibid.*, p. 211.

¹⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶ Kant, E., *Pedagogía*, Madrid, Akal, 1983, pp. 38 y 39.

¹⁷ Op. cit., p. 36.

¹⁸ Cfr. op. cit., p. 36.

Der Heide Maler 1989 Di auf Linnwand



La perspectiva educativa de los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad

Mario Alberto Cortez Rodríguez y Raúl Garcés Nollecia

La ciencia no es un árbol autónomo que crece según sus propias leyes y cuyos frutos podemos recoger pasivamente. Es una empresa valerosa, la nuestra, y a nosotros nos corresponde orientarla. La fascinación procientífica de fines del siglo XIX y la anticientífica de fines del XX son igualmente insólitas. Lo importante es comprender el proceso que enfrentamos y del que participamos.
Albert Jacquard

1. Introducción

Los estudios Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS), conocidos también como *Estudios Sociales sobre la Ciencia y la Tecnología*, forman parte de un nuevo campo de investigación crítica e interdisciplinar caracterizado por subrayar la importancia de contextualizar socialmente las prácticas científicas y tecnológicas, y por pretender una comprensión cultural de las mismas que vaya más allá de los tratamientos filosóficos tradicionales. Surgidos a fines de los años 60, los estudios CTS expresan en el ámbito especializado, educativo y social otra percepción de la práctica científica y tecnológica en su relación con la cultura y las nuevas formas de sociabilidad planetaria. Mediante este enfoque formativo se busca superar la concepción reduccionista e incondicional de la ciencia y la tecnología impulsada después de la segunda guerra mundial, donde ingenuamente se pensaba que el desarrollo de la ciencia proporcionaría mayor progreso tecnológico, el avance técnico involucraría mayor riqueza económica y esto llevaría de manera casi necesaria e inmediata a lograr un mayor bienestar social.

La investigación CTS surge en las universidades británicas, trasladándose luego a la Europa continental, Australia, Canadá y los Estados Unidos de Norteamérica. En estas naciones se consolida académica en la mayoría de sus instituciones de educación superior, y desde los años 80 producen y promueven programas y materiales sobre estudios CTS. Durante la última década tiene lugar su presencia en países iberoamericanos, extendiéndose en América Latina y Centroamérica. En nuestro país es hasta el 2002 que da inicio un esfuerzo por extender a distintos ámbitos educativos el enfoque propio de estos estudios, particularmente en lo que se refiere a la enseñanza de las ciencias.

En este breve ensayo nos proponemos exponer brevemente algunos de los objetivos centrales de esta perspectiva; su crítica a la imagen tradicional de la ciencia y la tecnología, y a la manera en que, por lo general, se entienden sus relaciones, así como analizar algunas de las líneas generales de las formas en que se concibe su implantación educativa, destacando particularmente

su insistencia en que la educación científica debe exigir y fomentar las habilidades del estudiante para participar en discusiones y debates mediante argumentos razonables e informados sobre el desarrollo tecnocientífico en nuestros días, lo que de entrada llama la atención, dado que, tradicionalmente, ésta había sido una labor encomendada a materias del ámbito de las humanidades, como la filosofía, e incluso de las ciencias sociales, pero no del de las ciencias naturales. Abordaremos finalmente otra propuesta de esta perspectiva que nos parece fundamental, en la que se sostiene que la educación científica debe abordarse de cara a la situación de emergencia planetaria que estamos ya enfrentando.

2. Objetivos de los estudios CTS

Esta perspectiva de investigación interdisciplinaria, pretende no ser un mero ejercicio académico, sino incidir en la formación de una opinión pública ilustrada e inteligente, partiendo básicamente de una crítica a la imagen tradicional de la ciencia y la tecnología. Nos parece que este puede ser considerado el objetivo central de los estudios CTS: ya es tópico en nuestros días señalar la importancia que tienen para nuestra vida la ciencia y la tecnología, pero se nos ha hecho creer que éstas se desarrollan mediante etapas necesarias y que responden a una "lógica" interna que no podemos modificar, que es conocida y comprendida adecuada-

mente por los "especialistas", pero que al resto de los mortales solo nos queda contemplar como meros espectadores. La idea es reparar en el hecho de que esta imagen tiene más de mito que de realidad y que pretender, a estas alturas, que hemos de dejar las decisiones de hacia donde debe dirigirse la investigación en ciencia y tecnología a los "especialistas", sin haberse dado una discusión pública sobre algunos temas cruciales es, cuando menos, ingenuo e irresponsable. Tales desarrollos no se dan de manera natural, sino que responden al juego de intereses propio de nuestra vida social, por lo que esas decisiones de los "especialistas" no son del todo ajenas a ciertos valores y a ciertas prioridades que no se discuten.

Esto cobra mayor relevancia, sobre todo ante el hecho que las consecuencias de las prácticas científicas y tecnológicas en nuestro mundo contemporáneo distan mucho de ser la realización de las promesas de bienestar y seguridad que se ofrecían todavía hace pocas décadas. Es un hecho que el desarrollo tecnocientífico lejos de proporcionarnos un ambiente natural y social controlable y seguro, ha contribuido a crear nuevos escenarios para nuestros entornos natural y social, marcados por el riesgo y la indeterminación. Es cierto que ese desarrollo ha contribuido a liberarnos en gran medida de las incertidumbres que nos generaban los fenómenos naturales que no entendíamos, pero sólo para dar paso a nuevas incertidumbres ocasionadas por la transformación de la naturaleza que estamos haciendo precisamente por ese desarrollo: pensemos en lo poco que sabemos sobre las consecuencias a largo plazo de la producción y consumo de alimentos transgénicos, la exploración de nuevas fuentes de energía, las investigaciones biomédicas, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, etc.

No se trata de adoptar irracionalmente una postura anticientífica, ni de pretender opinar en asuntos que son de la incumbencia sólo de aquellos que participan de los conocimientos, técnicas, valores y esquemas de trabajo que les convierten en sujetos pertinentes para entrar en ciertas discusiones en ciencia y tecnología, sino de insistir en la necesidad de contextualizar social e históricamente los procesos mediante los cuales se genera el conocimiento en estos dos ámbitos y en la elaboración de artefactos tecnológicos, de manera que

Richard M. Davidson



se hagan visibles y se puedan analizar los distintos órdenes donde estos conocimientos y estos artefactos inciden, tanto desde el punto de vista de las circunstancias sociales que los posibilitan y que a su vez determinan, como de sus consecuencias en el entorno ambiental, es decir, hacer visibles los factores de carácter social y político que intervienen, sus implicaciones éticas, impactos culturales y efectos ecológicos.

Pero para lograr esto se requiere, primero, modificar una persuasiva imagen de la ciencia que inhibe en gran medida una educación científica que prepare al alumno o al ciudadano para comprender, manejarse y participar en un mundo donde la ciencia y la tecnología ocupan un lugar central. Además, se necesita un replanteamiento de la pregunta, aparentemente trivial, de por qué debe concebirse una educación girando en torno a la enseñanza de la ciencia y la tecnología. Requerimos en nuestro tiempo de una educación que no se limite a transmitir conocimientos pensando en que algunos de los que los reciben se convertirán en científicos o tecnólogos, sino de una que contribuya a una mejor alfabetización científica y tecnológica de todas las personas en los distintos niveles educativos, propiciando con ello una participación democrática de los ciudadanos en la evaluación y toma de decisiones respecto a asuntos científicos y tecnológicos de interés social. Así, mediante este enfoque se justifica cultural y políticamente la enseñanza científica y tecnológica para todos los ciudadanos, evitando caer en la idea simplista de que la ciencia conduce necesariamente a una mejoría en nuestras condiciones de bienestar y que eso sólo justifica su centralidad en la instrucción escolar, e independientemente de que en el futuro vayan o no a dedicarse a tareas científico-tecnológicas.

3. La concepción tradicional de la ciencia y la tecnología

Existe una imagen tradicional de la ciencia y la tecnología que aún es dominante en muchos ámbitos de nuestra vida social, sobre todo en el educativo. De acuerdo a esta imagen, la ciencia es un conjunto de conocimientos que han sido obrenidos mediante algo llamado "método científico", al que se concibe como



Mi aller hecho

un conjunto de procedimientos que están guiados por valores puramente epistémicos bien jerarquizados (contrastabilidad, verosimilitud, poder explicativo, simplicidad, predictibilidad, etc.), lo que lo convierte en una especie de proceso de "control de calidad" que garantiza en los conocimientos así obtenidos la objetividad, neutralidad y verdad que son, así se entiende en esta imagen tradicional, características definitorias de la ciencia misma. Según esta imagen, la tecnología no es más que el conjunto de objetos o artefactos que el conocimiento científico permite elaborar, es decir, se trata de mera "ciencia aplicada", por lo que queda subordinada por completo a la ciencia. De aquí, se desprenden algunas ideas cuestionables que nos interesa evidenciar:

1. Resulta innecesaria una reflexión particular sobre la tecnología, además de la que ya se hace sobre la ciencia, dado que no existe algún aspecto ontológico o epistemológico propio de la tecnología. De alguna forma todos ellos están ya contenidos en el conocimiento científico.

2. La tecnología goza del mismo carácter neutral que la ciencia, respecto a cualquier valor que no sea puramente epistémico, en el caso de esta última, y los de eficacia y eficiencia en el caso de la primera. Dicho de manera más tajante: la ciencia y la tecnología no son buenas ni malas en sí mismas, ya que sólo podemos hacer juicios de valor de los usos que hacemos de esos conocimientos o de esos artefactos (recordemos aquello de que los átomos no son buenos ni malos, lo que es bueno es usarlos para producir energía para el bienestar humano, mientras que lo que es malo es elaborar con ellos armas de exterminio masivo).

3. No se pone en duda que el desarrollo tecnológico impacta de manera directa a los sistemas productivos y, con ello, a la economía de cualquier sociedad, elevando en consecuencia el bienestar y la calidad de vida de todos sus integrantes. Así, si queremos mejorar nuestros niveles de bienestar (más y mejores empleos, menos enfermedades, mejor alimentación, etc.), es necesario invertir más en investigación científica. Este es un argumento común en sectores académicos, empresariales y hasta políticos, al que los últimos añaden el hecho de salvaguardar la soberanía de su país. Según esta imagen, pues, hay una relación directa y lineal entre la ciencia, la tecnología y la sociedad según la cual incrementar en calidad y cantidad la investigación científica producirá, tarde o temprano, mejoras en los estándares de vida de todos nosotros. En la filosofía de la ciencia de la última mitad del siglo XX se han hecho importantes críticas a esta imagen tradicional, algunas de las cuales proporcionan una buena parte del marco teórico de esta perspectiva CTS, pero la naturaleza de la crítica que desde ella se formula pretende no limitarse a lo puramente epistemológico, sino a las consecuencias sociales, educativas y culturales que se desprenden de dicha imagen.

En resumen, la ciencia, la tecnología y la sociedad son presentadas en esta concepción tradicional como los eslabones de una cadena bien ordenada, en el que cada uno de ellos posee un perfil bien definido al igual que las relaciones que establecen entre sí: la ciencia es un conjunto de saberes conceptuales que describen y explican la manera en que la realidad está constituida y funciona; la tecnología es el conjunto de artefactos

que esos conocimientos permite construir y la sociedad es el soporte y el destinatario de las construcciones de las dos primeras, que tiene en esta historia la misión fundamental de elaborar un sistema que posibilite el mantenimiento, transmisión y desarrollo, tanto de la ciencia como de la tecnología. Y es precisamente mediante la educación que podemos hacer esta transmisión y desarrollo, elegir y formando a los nuevos cuadros de investigadores en ciencia y tecnología que deberán trabajar para, en nuestro caso por ejemplo, sacarnos de la dependencia del exterior y del subdesarrollo. Desde luego que el sistema debe estar diseñado para seleccionar sólo a los que tengan las capacidades necesarias para llegar a ser investigadores de gran nivel. Muchos quedarán en el camino, pero para ellos hay opciones profesionales de carácter más bien "práctico" que son también necesarias para el desarrollo de nuestra vida social, si bien menos estratégicas. No es extraño entonces que, presas de esta imagen, los encargados de diseñar los currícula de nuestros niveles básicos de educación elijan fundamentalmente centrarse en la enseñanza de diversos contenidos científicos, haciendo uso de ese cheque en blanco que les hemos entregado a los especialistas para conformar una enseñanza



que responda a las necesidades de nuestras sociedades, sabiendo que efectivamente no podemos prescindir del conocimiento de las ciencias de nuestros días, pero sin pedir cuentas de los contenidos que efectivamente se seleccionan para que sean aprendidos, o memorizados, por casi todos los miembros de nuestras comunidades; al tiempo que se diseña un sistema "meritocrático" en el que, supuestamente, solo llegarán aquellos que cuenten con las habilidades e inteligencia indispensables para dedicarse con éxito al arduo trabajo de la investigación científica.

¿La enseñanza de las ciencias, tal y como hoy se le concibe y se le pone en práctica, responde efectivamente a las necesidades de nuestro mundo complejo actual? ¿Puede justificarse bajo esta concepción de la educación científica que todos los miembros de nuestras sociedades deban someterse a esta "selección natural" en la "educación"? ¿Podemos plantear una educación científica con miras más amplias, que sea relevante para cualquier persona y que permita despertar las habilidades y virtudes que toda persona requiere para hacer frente a los desafíos del "progreso moderno" y de las nuevas formas de convivencia que debemos construir si queremos que este mundo tenga algún futuro?

4. Educar para la participación

La educación en ciencia y tecnología debe ampliar sus miras. La educación de todas las personas debe incluir efectivamente una sólida formación en ciencia y tecnología, pero no con la simple intención de que algunos de ellos, los mejores, lleguen finalmente a convertirse en científicos o tecnólogos, o con la aún más cuestionable idea de que en este mundo moderno todos debemos tener algunos conocimientos de estas áreas como mera "cultura general". La falta de claridad en las metas de la enseñanza de la ciencia y la tecnología en la educación básica se evidencia con la constante pregunta, por parte del alumno, de por qué debe aprender tantas cosas a las que no les ve "utilidad". No pretendemos suscribir la idea de que sólo han de enseñarse conocimientos con "utilidad" inmediata, sino resaltar el hecho de que la educación actual, al menos en nuestro país, no ha resuelto del todo el problema



Strandwindmühle bei Flut

de definir las prioridades a la hora de articular los contenidos de los programas de ciencias y mucho menos el de diseñar las formas adecuadas de emprender su enseñanza. Así, se acepta que debe enseñarse "ciencia" en la educación básica, pero poco o nada se discute *qué* ha de enseñarse ni *cómo*, convencidos de que los "científicos expertos" podrán responder sin problema a estas preguntas, como si se plantearan en ellas problemas "científicos" a los que sus métodos y conocimientos podrán dar respuesta precisa.

En la perspectiva CTS se arguye que en la selección de los contenidos de ciencia y tecnología que deben ser enseñados, y en la implementación de estrategias didácticas para hacerlo, debe tenerse en cuenta de manera primordial la necesidad de que esos conocimientos permitan a los ciudadanos manejarse y participar en el mundo en el que vivimos, deben permitir movernos adecuadamente en nuestra vida cotidiana, plagada de artefactos tecnológicos. La idea es que menten poco a poco formas flexibles, abiertas y dialógicas en nuestro trabajo diario de enseñar ciencia y tecnología.

A participar, sólo se aprende participando, no elaborando rigurosos discursos sobre la participación, al

igual que la democracia no se desarrolla solo con leyes y hablando hasta el cansancio de ella. Debemos hacer de nuestras aulas auténticos "laboratorios" para la participación, de manera que, podamos diseñar en ellos algunos "experimentos" que simulen las controversias reales sobre cuestiones tecnocientíficas donde participen diversos actores con intereses y valores confrontados y a las que habrán de enfrentarse en un futuro próximo como ciudadanos.

Este es precisamente uno de los aportes más interesantes que encontramos en los intentos de implantar esta perspectiva en algunos sistemas educativos, la de las "controversias simuladas", en las que no reproduce simplemente alguna controversia antigua ya resuelta, ni se le enfrenta al alumno a un problema real que se esté discutiendo efectivamente, pues factores emocionales y prejuicios pueden dificultar el manejo didáctico del mismo. Se les llama simulados no porque sean completamente alejados de la realidad, sino porque, como en un laboratorio, se controlan ciertas variables para obtener lo que queremos de un "experimento". Así, por ejemplo, en la realidad no sucede que los que tienen que decidir sobre un problema de relevancia tecnocientífica, con claras consecuencias sociales, propicien efectivamente el debate público o que sean sensibles a las opiniones ciudadanas; pero en el aula se intentaría crear un ambiente de libertad y equidad en el que se escucharan todos los puntos de vista y no haya una instancia que deba finalmente tomar una decisión fundada en el poder que tiene. Se trata de crear ciertas condiciones ideales en las que se pudieran ensayar fórmulas que propicien la discusión, la argumentación, el disenso y el diálogo, para culminar en el intento de llegar a un consenso razonado sobre algunos temas complejos de ciencia y tecnología con fuertes impactos sociales, culturales y ecológicos.

5. Educar de cara a la situación del mundo

Si en el anterior apartado subrayamos la insistencia del enfoque de los estudios de CTS en que la educación debe despertar en el alumno las capacidades que le permitan participar en las discusiones sobre temas que le competen directamente como ciudadano y que

tienen que ver, entre otros asuntos, con el desarrollo de la ciencia y de la tecnología, en este abordaremos otro de los rasgos que nos parece muy importante y original de este enfoque. El punto es el siguiente: la situación del planeta en las últimas décadas ha cambiado de manera fundamental respecto a los problemas y desafíos a los que tenemos que enfrentarnos ya desde ahora, sobre todo en materia ambiental, pero seguimos educando como si tales problemas no existieran; en particular, en la enseñanza de las ciencias se está prestando muy poca atención a la situación de auténtica emergencia planetaria que existe.

Sí, como se sostiene en los estudios de CTS, la idea es educar para formar ciudadanos responsables y con las habilidades que les permitan ser partícipes activos en debates y toma de decisiones, es absurdo ocultar los serios problemas a los que nos enfrentamos desde ahora y los que podemos prever que se presentarán en el futuro para empezar a considerar también desde ahora las posibles soluciones.

Desde luego que, en muchos y distintos frentes, han surgido desde hace tiempo voces que intentan alertarnos sobre estos formidables desafíos y que han insistido en que los sistemas educativos deben adecuarse a esta situación sin precedentes. Por ejemplo, ya en la denominada Primera Cumbre de la Tierra (Río de Janeiro, 1992), se subrayó la importancia de que las acciones educativas estén dirigidas a formar ciudadanos con una conciencia clara de la situación de emergencia real que vivimos y con capacidad para plantear

Kurt Danach



intentos fundados de solución. Lo que sigue faltando es una transformación en la manera como se enseñan ciencias, que sea una respuesta puntual al llamado de la reunión de esa primera cumbre.

Desde los estudios de CTS se ha trabajado para formular una respuesta tal. Lo peculiar e interesante de esta respuesta es que en todo momento intenta alejarse de esa visión según la cual el problema radica solamente en nuestras formas de organización social, en las desigualdades producidas y fomentadas por nuestros sistemas económicos, en la llamada "pérdida de valores" éticos y su sustitución por "valores" propios del mercado y del consumo, pero que es del todo irrelevante la manera en que se organiza y desarrolla la investigación científica y las empresas tecnológicas.

Una primera etapa en esta nueva manera de emprender la enseñanza de las ciencias y las tecnologías, es la de tratar de esclarecer los problemas y desafíos a los que, como humanidad, nos enfrentamos en la actualidad. Sobre este particular, una de las estrategias propuestas es que los alumnos efectivamente analicen los problemas, por ejemplo, ambientales, que conocen por experiencia propia o que han oído hablar de ellos, sobre todo los que afectan directamente a las comunidades en las que vive, para luego, en una segunda etapa, ser complementadas con una visión de problemas más globales que nos afectan en mayor o menor medida a todos los que habitamos en este planeta.

Sin duda que los problemas de contaminación serán los primeros que saldrán a relucir: la del aire (por la industria, los automóviles, los sistemas de calefacción, etc.), la del agua (por vertidos de líquidos de origen industrial, agrícola y urbano, etc.) y la de la tierra (por sustancias sólidas peligrosas, basura, plásticos, radioactividad, etc.); pero habrá que complementarla con otro tipos de contaminación, menos presente en nuestras mentes pero igualmente peligrosas, como la contaminación acústica (que ocasiona graves trastornos psicológicos y físicos), la lumínica (que altera notablemente nuestros ciclos vitales), la del espacio cercano a nuestro planeta (con la llamada chatarra espacial que puede ocasionar accidentes graves). Importante también es subrayar las consecuencias ya visibles de esta contaminación y las distintas maneras como



Wladimir Lenin

está afectando a nuestras vidas. Hablamos de la destrucción de la capa de ozono, del efecto invernadero que está alterando significativamente el clima del mundo, la lluvia ácida, etc.

Otro problema que seguramente saldrá a la luz será el del agotamiento de nuestros recursos naturales, el uso irracional de los mismos y la destrucción verdaderamente suicida de una gran variedad de ecosistemas. Sabemos que los yacimientos de energéticos de origen fósil se agotarán en poco tiempo, la capa fértil de los suelos también se agota día con día, los recursos de agua dulce cada vez son menos y están en peligro de ser contaminados o agotarse. Los conflictos generados por el agua ya se están presentando y amenazan con intensificarse y extenderse en los próximos años.

El crecimiento demográfico es otro grave problema, al igual que el proceso de urbanización desordenada que genera en buena medida algunos de los procesos de contaminación mencionados, pero que ade-

más amenaza la calidad de vida de los que habitamos en grandes centros urbanos: hay una desconexión cada vez mayor con la naturaleza, se destruyen terrenos agrícolas, se incrementan los tiempos de desplazamiento y con ello el consumo de energía, se sufren altos niveles de estrés, enfermedades respiratorias, auditivas, gastrointestinales, etc., provocadas por los altos niveles de contaminación de un tránsito denso, sistemas de refrigeración y calefacción, etc. Sabemos que los problemas de marginación, de inseguridad y de violencia crecen casi proporcionalmente con el tamaño de los centros urbanos, al igual que la falta de planeación y la especulación, que son factor fundamental de un crecimiento desordenado y desigual, la aparición de asentamientos irregulares sin infraestructura adecuada y en zonas de riesgo que cada año provocan grandes tragedias en distintas partes del mundo.

Debemos considerar además problemas como los generados por la degradación y desaparición de muchos ecosistemas (pérdida de la biodiversidad, desertificación, alteración de grandes masas de agua en su capacidad de regulación de fenómenos atmosféricos, etc.), y por la actividades de una particular concepción de concebir del crecimiento económico guiada fundamentalmente por intereses de grupos a muy corto plazo que conducen a la miseria a inmensas masas de seres humanos.

Ante la dimensión, complejidad y gravedad de todos estos problemas, no podemos seguir educando como si nada estuviera sucediendo, presentando una ciencia como el fruto de la mera curiosidad y a la tecnología como una caja de sorpresas en la que todo artefacto es pensado y funciona para elevar la calidad de vida de las personas. Se trata de emprender una enseñanza de las ciencias que sea formativa para las personas y que intente hacernos conscientes de la gravedad de la situación y capaces de aportar respuestas a estos problemas y demandas sociales específicas: presencia y participación pública en el control de los efectos contraproducentes de los cambios tecnológicos, discusión pública razonada de las políticas y cambios científicos y tecnológicos, conformación y redefinición de una percepción social del conocimiento científico, elevación de la educación y actitud crítica de la ciudadanía sobre conocimientos técnicos especializados, líneas de

acción y prácticas concretas que nos permitan una auténtica democratización y regulación pública de la ciencia y la tecnología.

En particular, la misma enseñanza de la ciencia debe proporcionar una formación humanística a los estudiantes de ingenierías y ciencias naturales, con el propósito de estimular en los estudiantes una sensibilidad crítica acerca de los impactos sociales y ecológicos derivados de la implantación de recursos tecnológicos, incorporando una contextualización social de la ciencia y la tecnología, así como la responsabilidad que deben asumir los técnicos y expertos.

6. Conclusión

En suma, el enfoque CTS se constituye por una variedad de perspectivas que resaltan los aspectos sociales en los procesos de génesis y consolidación del conocimiento científico y de las invenciones tecnológicas, con el objetivo de desmitificar una concepción tradicional donde aparecen aislados de las controversias sociales y culturales que los circundan, reclamando una formación crítica, haciendo visible el contexto social y cultural complejo en el que se desarrollan la ciencia y la tecnología, a la vez que se cuestiona la creciente monopolización del desarrollo tecnológico y la aparente supremacía de los ingenieros en la toma de decisiones que invaden espacios comunitarios y ambientales.

Como dijimos, en esta concepción se trata de no limitarse a ser un mero ejercicio académico de especialistas, sino de denunciar críticamente y superar teóricamente la ingenua concepción dominante de la ciencia y la tecnología y sus relaciones con la sociedad que hemos descrito, de manera que tenga un impacto social concreto mediante su implantación educativa en todos los niveles, contribuyendo con ello a formar personas autónomas y no meros consumidores que se limiten indiferentemente a recibir y a emplear instrumentos y recursos tecnológicos sin reflexionar sobre los valores involucrados, las responsabilidades sociales, las consecuencias culturales y políticas que ponen en riesgo la protección y la defensa de nuestra condición y dignidad humanas. □

Psicoanálisis y hermenéutica

Rosario Herrera Guido

Para ciertos analistas se trata de conferir un sentido al material aportado por el analizante, mientras que para Lacan la interpretación no apunta al sentido sino a la verdad (propia del sujeto del inconsciente). Una verdad que es autentificada por aquello que ocupa el lugar del referente en la situación analítica: el Otro, con mayúsculas, en tanto que lugar del código o tesoro de los significantes. Verdad siempre particular, que concierne al saber desconocido del inconsciente; verdad nunca dicha del todo pues sólo puede ser dicha a medias.

Jean Paul Dromard, La interpretación psicoanalítica.

1. La experiencia analítica

En este ensayo me propongo delimitar la experiencia psicoanalítica, a fin de dar un poco de luz a la ya añeja confusión de los hermeneutas, que a partir de Paul Ricoeur todavía sostienen que la episteme que conviene al psicoanálisis es la hermenéutica. Una de las desafortunadas interpretaciones del pensamiento hermenéutico, desde que Freud incursiona en la interpretación del inconsciente, es la de llevarla al plano de la comprensión, al nivel del significado del texto, para acceder a una cierta significación en el marco del horizonte de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, en psicoanálisis (me limito a Freud y a Lacan) se interpreta o descifra, teniendo en cuenta primordialmente lo que se escucha que se escribe de significante (una tarea que permite pensar en una cierta dimensión poética del psicoanálisis); una lectura que, como advierte Freud,

hay que hacer *al pie de la letra*, es decir, no más allá de lo que hay en el discurso del *analizante*. Otro malentendido que proviene de quedarse en un Freud temprano, es el que se refiere a la confusión entre psicoanálisis y psicoterapia; el psicoanálisis, como lo advierte Freud, no tiene la finalidad de curar, sino la articulación del deseo del analizante. Como se sabe, Freud nunca habló de su labor en términos de hermenéutica. En cuanto a Lacan, sólo se refiere, a lo largo de su enseñanza, unas siete veces a la hermenéutica, para advertir la marcada distancia que existe entre ambos discursos.

Clínica significa en griego *camá*. Por ello Lacan afirma que: *La clínica está siempre ligada a la cama: se va a ver a alguien acostado. Y no se encontró nada mejor que hacer acostarse a aquellos que se ofrecen al psicoanálisis ... el hombre no*

piensa del mismo modo acostado y de pie ... en posición acostada hace muchas cosas, en particular el amor, y el amor lo arrastra a toda suerte de declaraciones. En posición acostada, el hombre tiene la ilusión de decir algo que sea decir, es decir, que importe en lo real.¹ La clínica psicoanalítica requiere de este dispositivo (como le llama Foucault), que a pesar de que la liga a la medicina la diferencia radicalmente de ella, puesto que nace con la escucha de los discursos del Otro, del deseo reprimido que retorna en las formaciones del inconsciente (el sueño, el lapsus, el chiste y el síntoma). Estamos ante una clínica atenta al trastabillar y el desfallecimiento del discurso, en el que se sostiene la estructura del análisis, a la que el sujeto demanda alivio a una desgarradura de la que desconoce su causa. Una clínica que nace del pedido de un sujeto efecto de su síntoma, que se dirige a un Sujeto-Supuesto-Saber (el analista) a quien supone que lo sabe a él, que a su vez produce un saber, el *significante amo*, y que es confrontado con el desafío de su síntoma, del objeto desconocido que es causa de su deseo, como en el *Discurso de la Histeria*.

El complemento del *Discurso de la Histeria* es el *Discurso del Analista*, que tiene a la falta, al objeto causa del deseo, plus de goce, en el lugar del *agente del discurso*, que se dirige al sujeto tachado que demanda al analista. La verdad del discurso analítico es el saber, que por cuestionar sus fundamentos es un saber de la estructura, de lo irremediable de la falta: que *no existe la relación sexual* (fundamento y causa del discurso analítico, axioma del psicoanálisis). Todo lo que está escrito, enseña Lacan, surge de una falla fundamental en la sexualidad: *No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso ... importa que nos percatemos de qué está hecho el discurso analítico, y que no desconozcamos que en él se habla de algo, que aunque sin duda sólo ocupa un lugar limitado, queda claramente enunciado por el verbo joder. Se habla de joder —verbo, en inglés to fuck— y se dice que la cosa no anda ... parte importante de lo que se confía en el discurso analítico, y hay que subrayar que no es privilegio inyo. Es también lo que se expresa en lo que llamé hace poco el discurso corriente ... fuera de juego respecto a todo discurso y, por tanto, disco (in más: eso que gira y gira exactamente para nada. El disco se encuentra exactamente en el campo a partir del cual todos los discursos se especifican y donde todos naufragan, donde cada quien es*

capaz, tan capaz como cualquiera, de proferir tantos enunciados como el que más, aunque por un afán de lo que llamaremos, con toda justificación, decencia, lo hace, al fin y al cabo, lo menos posible ... lo que constituye el fondo de la vida es que, en todo lo tocante a las relaciones de los hombres y las mujeres, lo que se llama colectividad es algo que no anda. No anda, y todo el mundo habla de ello, y gran parte de nuestra actividad se nos va en decirlo ... esta relación sexual, en tanto no anda, anda de todas maneras, gracias a cierto número de convenciones, prohibiciones, inhibiciones, que son efecto de lenguaje...²

La clínica psicoanalítica trata con discursos. La histeria misma no es una entidad clínica sino un discurso que guarda una relación con el saber. Freud tiene la exigencia de producir un saber que dé cuenta de la transferencia, de la posición ante el amor. Como los enamorados, el analizante se nutre de palabras, busca la confirmación en el Otro de la propia transferencia, la confirmación de un imposible. El *Discurso de la Histeria* es imposible, pues es una pregunta por la ausencia de un significante, una pregunta sobre la mujer. Esta es la pregunta fundamental en la histeria, dado que no hay significante de *la mujer*. La pregunta ¿qué es una mujer? hay que traducirla por ¿qué desea una mujer? Y la respuesta es: *Desee un Amo, sobre el que ella reine aunque no gobierne*. En cambio, *El Discurso del Amo* es una modalidad del discurso de la conciencia, de la maestría sobre el significante. Es un discurso que supone que hay un depositario del saber, el esclavo, en tanto el amo se reserva el goce. La dependencia es mutua, como muestra Milan Kundera en *Jacques y su Amo*. Es el deseo, afirma Daniel Gerber, *...lo que impugna toda pretensión de armonía, que no hay posibilidad de dominio sobre el deseo porque éste es el único amo ... tras la puesta de dominio sobre el deseo, es el discurso del amo —que quiere que las cosas siempre marchen bien— lo que parece perfilarse.³* Por su parte, el *Discurso de la Universidad*, heredero del *Discurso del Amo*, sostiene el saber, la maestría sobre el goce. Un saber que, al ocupar el lugar del agente, promueve sujetos tachados, cuyo discurso se sepa, no sabiendo todo sino siendo todo-saber. El *Discurso Universitario*, dice Clavreul: *como obligada prolongación del discurso del amo, privilegia la cadena significativa S₂, es decir, el discurso constituido en saber ... en la Universidad se enseña el saber adquirido junto a los amos-maestros. En la*

Universidad, son los profesores quienes leen a los maestros, o se supone que lo hacen. En la mayoría de los casos no leen otra cosa que documentos de segunda mano ... La función de la Universidad es recoger y transmitir el saber, entendido como información organizada, capitalizada, acumulativa ... la universidad obstaculiza el advenimiento de significantes nuevos, si son destructores del orden establecido. El saber constituido obstaculiza la toma en consideración de lo que no se inscribe en ese saber.⁴ Por último, en el *Discurso del Analista*, es éste el que ocupa el lugar de algún objeto *a*, objeto causa del deseo del analizante, en el lugar del agente, donde un saber es supuesto, dado que se supone sabido el saber propio en el Otro (como en el diálogo el *Menón* de Sócrates). El no-saber de los analizantes, es la condición del Sujeto-Supuesto-Saber. Ese no-saber indica la ausencia de algo que debería estar ahí, y en verdad está como falta, como un menos (-1). El análisis es el acceso a una verdad, pues sobre el lugar que delimita ese no-saber, la verdad encuentra su lugar. Para el analizante, el saber (S_2) se presenta en el lugar de la verdad como algo latente. El analista ocupa el lugar del objeto *a*, del goce del otro, sólo para ser desechado, cuando el analizante sepa que el destinatario de su palabra no es el intermediario real. Si aislamos los cuatro términos (S_1 , S_2 , $\$$ y *a*) lo que tenemos es la pareja de la cadena significativa (S_1 - S_2) y la pareja del fantasma ($\$$ <-> *a*), que resume la inclusión del cachorro humano en el lenguaje: el S ligado a su objeto *a* por nexos que traducen su realidad subjetiva, cuya esencia es el deseo, por lo que desde Freud se sabe que

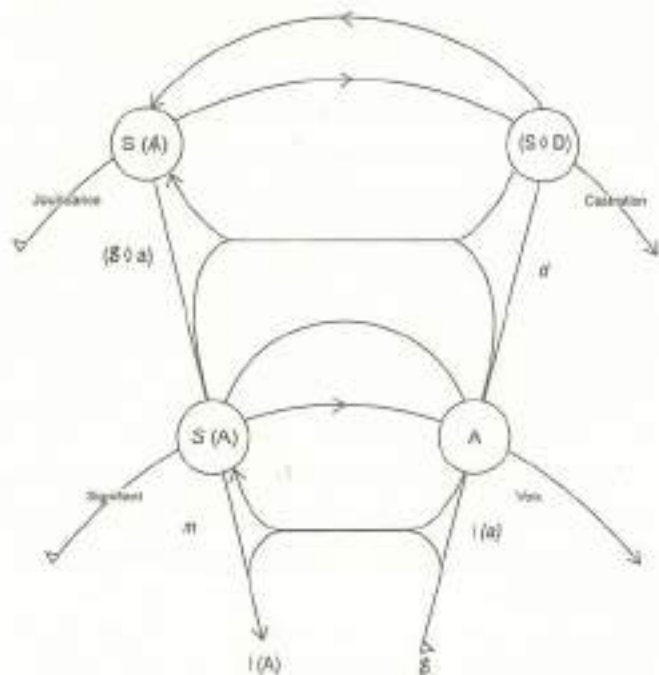
Genetterschule 2000 (1) auf Leinwand



Facultad de filosofía

el objeto se alucina y que la realidad se construye, en tanto que fantasmática.

Ahora bien, estos cuatro discursos dan cuenta de la clínica psicoanalítica, que no trata de acumular casos, hacer estadísticas o abstraer los elementos comunes, sino de producir los significantes mínimos, a través de un álgebra que permite estudiar la estructura, eliminando la variedad de casos que pueden ser infinitos. No para alcanzar la objetividad como la psiquiatría, sino para hacer las precisiones estructurales que permitan acceder a los procesos de producción, y apreciar los cambios en las estructuras, sin aspirar a significaciones unívocas y absolutas, sino a indicios de una verdad a trabajar en cada caso. Pensar desde Lacan exige recurrir a matemáticas que permiten describir estructuras, para reconocer los procesos que están en juego en la clínica psicoanalítica. El análisis parte de la estructura del sujeto que se dirige a un Amo al que le supone el saber de lo que a él le sucede, de la dirección del quejoso al *Sujeto-Supuesto-Saber*, que se encuentra con la respuesta de *alguien que sabe que no sabe*, y por eso calla, para permitir que la verdad se manifieste en lo que se escribe de significante. Recordemos que Heidegger, sin ser analista, recomendaba callar, no porque se esté mudo o no se tenga nada que decir, sino porque algo de la verdad va a surgir en el texto. El analista espera ("es el verdadero paciente") a que la verdad se manifieste, puntúa, subraya, cita, escucha o acentúa la emergencia de esa verdad, dando lugar a que ese sujeto tachado se transforme al final del análisis en discurso que emana desde la causa del deseo. Así, el psicoanálisis se transforma en una clínica del Otro, bajo transferencia, donde el síntoma no existe en el sujeto individual, sino que se produce en transferencia con el analista, cuando el síntoma entra en el discurso, como demanda de saber, a la que el analista responde con el saber de la estructura, permitiendo al sujeto el develamiento de su propia verdad. De este modo, el sujeto, el analizante, se confronta con la opacidad de su síntoma y resignifica retroactivamente su historia, no como proceso madurativo inscripto desde el principio, sino como resultado de su alternancia con el Otro. La clínica psicoanalítica aspira a acceder a la estructura a través de un instrumento privilegiado: *El Grafo del Deseo*.⁵



Un grafo en el que el sujeto sigue una parábola al dirigirse hacia la realización de algo que desconoce, su propio ideal $i(a)$, fijado por el Otro (), bajo la forma de un significante al que debe obedecer, significante de su identidad (rasgo unario) a través de una palabra que él emite, dirigida al Otro, transformando ese significante, existente sincrónicamente, en una voz que se manifiesta diacrónicamente (el vector del enunciado). Tenemos dos vectores: 1) el de la relación entre el sujeto y su ideal, y 2) el de la palabra emitida por el sujeto. El vector tiene dos puntos de cruce: el Otro como lugar del significante, la cadena discursiva que dirige al que escucha, y el lugar del código, tesoro del significante. El sujeto emite sus palabras con una intención significante que va a producir significado, no en el que habla sino en el que escucha (el analista), que corta la cadena en un punto determinado, donde la frase cambia con cada palabra que se agrega, pues es el corte el que decide el significado de la frase.

Entonces el sujeto, pasando por el significante, encuentra que la significación le es dada por el Otro y se relaciona con su propio ideal, confirmando la idea que tiene de sí mismo, como *yo* del discurso, a partir del hecho de que se dirige a la imagen del otro, de lo que es y sabe. El sujeto, antes de la relación simbólica, pasa por un eslabón intermedio que es la imagen que tiene

del otro. En la relación $i(a)$ que es la imagen del otro, con la (m) que es el *moi*, el yo que se ratifica en el otro; se trata de un vector intermedio de la constitución del discurso. Hasta aquí se define al discurso del preconsciente, que está en los significados, como representaciones imaginarias que confirman recíprocamente la imagen del yo (del terapeuta al paciente y viceversa). Este es el campo de los significados y de la especularidad, el campo de la psicología y la psicoterapia, donde el otro, colocado en el lugar del saber, le da significados a las formaciones del inconsciente. Es en este nivel en el que sospecho que se encuentran diversos discursos que hacen del psicoanálisis una hermenéutica, reducida a la comprensión del significado del texto escrito u oral.

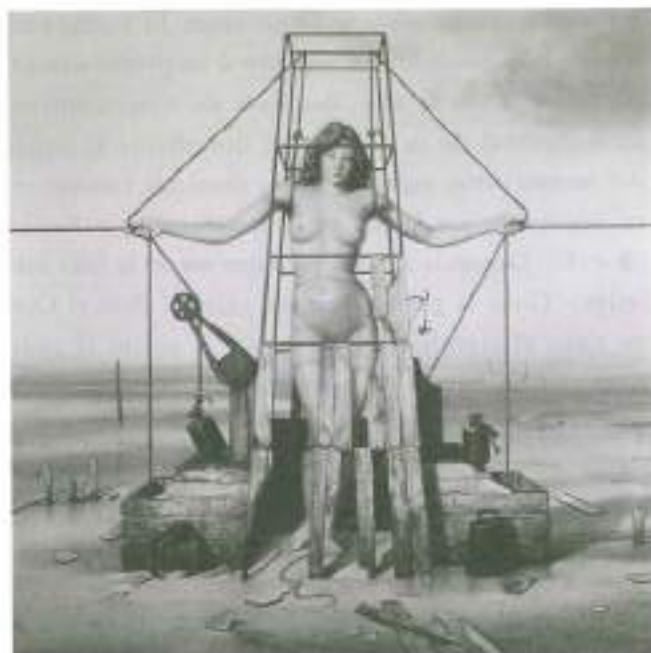
Pero Freud introduce un problema al descubrir que más allá de las intenciones del sujeto y de las ratificaciones imaginarias en relación con otro, el sujeto dice algo diferente de lo que cree decir, y a eso no-sabido de su discurso, lo bautiza con el nombre de *inconsciente*. Entonces sobre el plano del *enunciado* está el de la *enunciación*, que corre paralelo al del *enunciado*, pero sin que el sujeto lo sepa; es el plano de la *enunciación* que tiene como extremo de sus vectores a un sujeto anterior a la palabra, que es el sujeto del goce,⁶ y que tiene en el punto de llegada a un sujeto que es efecto de la enunciación, el sujeto de la castración. En esta intención significante, que mueve al sujeto a demandar algo que desconoce al Otro: amor. El sujeto está, sin saberlo, dividido con respecto a su propia demanda: que el Otro lo ame; demanda de reconocimiento incondicional de su existencia; que divide al sujeto del inconsciente, separado de su demanda inconsciente, expresada por Lacan en la escritura de la *Pulsión* ($S \leftrightarrow D$). Demanda al Otro para que suture la falla subjetiva: "Dime la palabra que me colme". Pero el Otro no tiene el significante de lo que el sujeto le pide, pues está en falta y no puede colmar la demanda; lo que se inscribe en el grafo bajo la forma de $S(j)$, significante de la falta en el Otro, a causa de su castración, al acceso a la ley y la significación fálica, a su separación del goce, pues *no hay relación sexual*, que provoca la falta en el Otro de un significante de lo que le falta al sujeto, por lo que lo *demand*a. El objeto se produce en el cruce de la falta del sujeto y la falta del

Otro. Por ello la interrogante *¿qué quieres? (Che vuoi?)*, pregunta *¿cuál es el significante de tu deseo?* Lacan enseñaba que la pregunta *¿qué quieres?* podía ser equivalente a *¿qué me quieres?* ...con la ambigüedad que introduce el francés en el *me*, entre el complemento indirecto o directo: *¿qué quiere él de mí?* y *¿qué quiere él en lo relativo a ese lugar del yo?* Algo que está en suspenso entre los dos pisos, $S \langle \rangle a - d$ y $m - i(a)$. Y es que al abrirse entre el sujeto y el Otro una ausencia de ese significante, surge la pregunta: *¿Cuál es el significante de tu deseo?* *¿Qué es lo que quieres más allá de lo que me dices?* Esto es lo que con su silencio dice el Otro. Por ello, la forma $S(\varphi)$, Significante de A tachada, expresa el deseo del Otro (deseo del analista) que es un elemento ético del análisis: deseo de que surja el deseo del analizante. En el nivel del Otro, ahí donde el sujeto demanda un imposible de colmar, el Otro responde dando algo que no viene a colmar la demanda de amor. Lo que el Otro da es el objeto que viene a satisfacer la necesidad, pero a insatisfacer la pulsión (que es demanda de algo más). La diferencia que hay entre lo que el Otro puede dar y lo demandado constituye un resto que es el deseo, que se inscribe en un punto intermedio, entre el tesoro del significante y la pulsión, como una (\bar{d}), que es lo que no puede ser respondido de la demanda. El deseo pasa por la demanda y tropieza con la falta en el Otro de un significante, que confronta al

sujeto con el vacío cavado por su propia demanda, imposible de satisfacer.

El sujeto, frente a su propia disolución e imposibilidad de su deseo, responde con una formación imaginaria (el fantasma), un más allá del deseo, el goce. De conformidad con el principio del placer, entre el significante de la falta en el Otro y el significado que el Otro le confiere al decir, está el fantasma ($\$ \langle \rangle a$), que es la relación de conjunción y disyunción que mantiene el sujeto del inconsciente con respecto al objeto causa de su deseo. Ya sabemos que *...Con el fantasma, el sujeto busca responder al enigma que se le plantea viniendo del Otro, y responde como lo hace el discurso de la histeria: con una estructura de ficción...* La fórmula ($\$ \langle \rangle a$) representa a un sujeto que es inconsciente de su relación con el objeto a , como formación imaginaria que responde al deseo, permitiéndole colocarse frente al goce. Uno de los propósitos del análisis es el atravesamiento del fantasma, con el fin de alcanzar un nuevo posicionamiento ante el goce. Si le hacemos un corte transversal al *Grafo del Deseo*, del lado derecho tenemos las preguntas y del izquierdo las respuestas. El *moi* es una respuesta a la imagen del otro. El significante y el síntoma son respuestas al Otro. El fantasma es una respuesta al deseo. Y la falta de un significante en el Otro es una respuesta a la demanda.

El psicoanálisis reconoce la subjetividad, pero que no es trascendente ni psicológica, instalada en un individuo que es dueño de un psiquismo. El psicoanálisis trata con la subjetividad pero comprendida en una dialéctica con el Otro. No es un sujeto psicológico, dueño de atributos sino efecto del significante anterior a él y exterior a él, que le antecede, lo constituye y lo confirma. Un sujeto representado en el matema ($S_1 - \$ - S_2$), que es efecto de un significante que le antecede, el significante uno (S_1), rasgo unario, que procede del Otro, como tesoro del significante, y que se manifiesta ante ese rasgo unario identificador a través de una palabra que él emite como significante dos (S_2). Aquí no se trata del significante amo y esclavo, sino del rasgo unario, fundamento de la identidad y el ideal del yo. El sujeto del psicoanálisis se manifiesta en la palabra que representa al significante dos (S_2) ante el significante uno (S_1), resultado de la concatenación de la palabra del sujeto que lo representa ante su propio



Kandinskij 1902 (St. Petersburg)

ideal, de la que resulta ser efecto de la cadena significante. Se comprende ahora que el inconsciente esté estructurado como cadena significante, pues un significante es lo que representa al sujeto ante otro significante. El sujeto del inconsciente es el resultado de la articulación significante y de las formaciones del inconsciente. La clínica psicoanalítica se funda en la demanda. Pero el psicoanalista no la responde. El analista pide asociaciones en torno a ella o la interpreta, la transcribe. El analista no debe ocupar el lugar de un amo del saber. La clínica psicoanalítica está centrada en el objeto, pero no en las relaciones de objeto que pertenecen al campo de lo preconsciente y de lo imaginario (la relación con los objetos del mundo), sino en el objeto como faltante, causa del deseo, el objeto *a*, que por ser perdido es objeto de deseo y motor de la subjetividad. Un objeto del que Nasio afirma: *En realidad, el niño alucina un objeto que no es ni de la madre ni del niño sino que está en el medio de los dos; porque ese seno que se pierde, ¿a quién pertenece: al niño y a la madre?; ni a uno ni a otro, es un objeto, y esto es propio del objeto a. Lacan lo representa con los dos círculos de Euler; un círculo es el del sujeto y, el segundo, el Otro; el objeto a es lo que está en medio, entre el Otro y el sujeto; lo que está en el medio quiere decir lo que cae.*⁸

La clínica psicoanalítica atiende a la relación entre el deseo de la madre y la ley del padre, para intervenir a través del Nombre-del-Padre, que acude a paliar los efectos devastadores del padre real y del padre imaginario (en el caso de la neurosis), o de la intervención del deseo de la madre (en el caso de la perversión), o de la no-constitución de la Metáfora Paterna (en el caso de la psicosis). Es una clínica fundada en lo inconsciente, que no es colectivo sino singular, y que se define por la ausencia del sujeto en un saber que no comprende; aunque la lengua es colectiva lo inconsciente descolectiviza la lengua común. Se trata de una clínica que tiene objetivos éticos, pues sus fines se oponen al discurso del poder, ya que no son la adaptación ni el bienestar, ideales del amo que se preocupa por el bien del esclavo. El fin de esta clínica es la articulación del deseo del sujeto, que confrontado con su deseo debe configurarse como *yo* a esa relación con el deseo. Por ello el mandamiento freudiano: *Donde Ello estaba, deberá yo llegar a estar*; y es que el *yo* debe asumirse

con relación a ese deseo, no ceder en el deseo, que no hay que confundir con el capricho o la perversión. Más allá del principio del placer, se trata de confrontar al sujeto con el significante del goce, como imposible.

La clínica psicoanalítica parte de la relación entre el síntoma y el fantasma. El síntoma está al principio del análisis. El sujeto se queja de algo que le resulta opaco, por lo que demanda un saber que venga a explicarlo y resolverlo, dado que produce displacer. El síntoma es móvil y variable; cede a la palabra sugestiva y puede ser reemplazado por otro. No así el fantasma, que no motiva la queja del sujeto, que disfruta de su fantasma y lo confiesa con dificultad al analista. El fantasma es fijo y no es sensible a la palabra, y aunque no es grave subtiende los síntomas. El sujeto no quiere hablar del fantasma, pues es la resistencia de *lo real*, ante el que el sujeto se pone de costado; el fantasma no forma parte de la neurosis, no es un síntoma, por lo que el sujeto se distancia y se borra ante él. El fantasma es la respuesta del sujeto ante la ausencia del Otro y la ausencia del significante del Otro que venga a responder de su deseo. Si la madre se va el niño toma un carrito, le amarra un hilo y juega a aparecerlo y desaparecerlo debajo de la colcha. El niño, marioneta del Otro, abandonado por el Otro, se transforma en maquinista, reemplazando a ese Otro por un carrito y por un par de palabras (O y A), que le permiten elaborar el abandono en el fantasma: *Lo importante no es que el niño pronuncie las palabras Fort/Da, que en su lengua materna equivalen a Lejos/Aquí; por otra parte sólo las pronuncia de manera aproximativa. Lo importante es que hay allí, desde el origen, una primera manifestación del lenguaje. Mediante esta oposición fonemática el niño trasciende, lleva a un plano simbólico, el fenómeno de la presencia y de la ausencia. Se convierte en amo de la cosa, en la medida en que, justamente, la destruye ...* el sujeto no sólo domina la privación asumiéndola —dice Freud— sino que eleva su deseo a la segunda potencia.⁹ Este fantasma ocupa el lugar de un real, pues es una escenificación imaginaria manifiesta en una frase que toma su significante del Otro. En esa articulación de lo simbólico, lo imaginario y lo real, es donde se define al fantasma, que no deriva del Otro como el síntoma (que se da en la relación con el Otro). El fantasma deriva de la falta en el Otro, falta de un significante que no está en el Otro.



Ducrot über Norman trifft Paula 1908 Öl auf Leinwand

El fantasma es el remiendo con el que el sujeto parcha la falta en el Otro. El fantasma es algo que el analista construye con el analizante, a partir de su deseo y los decires del analizante. La Ética del analista se manifiesta en el deseo de abordar el fantasma frente a un goce que sería la disolución del sujeto en un más allá del principio del placer, en la pulsión de muerte, que está en el fondo de la pulsión a secas, no sostenida por el fantasma. El fantasma fundamental organiza la posición del sujeto, a partir de la Metáfora Paterna, el Nombre-del-Padre, que lo separa del goce, instaurando la significación fálica. Si en el abismo está el deseo de la madre (como deseante y deseada), el Nombre-del-Padre le pone freno. El fantasma fundamental es la manera en que se coloca el sujeto ante la significación fálica, como defensa frente al deseo de la madre. Por eso es que los fantasmas fundamentales para Freud eran tres: la castración, la seducción y la escena originaria. En cada uno está la diferencia de los sexos, el falo como significante de la diferencia y el posicionamiento del

sujeto frente al falo. El fantasma fundamental remite al posicionamiento del sujeto frente al significante fálico y la sutura del abismo del goce.

El síntoma habla. Lo advierte Lacan: *Freud tomó la responsabilidad —contra Heríodo para quien las enfermedades enviadas por Zeus avanzan hacia los hombres en silencio— de mostrarnos que hay enfermedades que hablan y de hacernos entender la verdad de lo que dicen...*¹⁰ El fantasma es mudo. El Ello y la pulsión de muerte operan en silencio, es lo real innombrable del goce. El objeto *a* no es un objeto nombrable; pertenece a lo real. No todo es significativo, afirma Lacan hacia los años setentas. Mientras que el síntoma es lo no-sabido, lo inconsciente (*Unbewusst*), pero que podría saberse: 1) Como un saber que está en el Otro, como en la psicosis, en la que el sujeto sabe que el Otro sabe, le habla por la radio y los periódicos, sobre su inversión sexual; 2) Como un saber que no le falta, saber la verdad, que a partir de él puede disponer del otro, como en la perversión; 3) Saber que no tiene pero que podría tener, en el caso de la neurosis, porque el síntoma es un saber no sabido. Los fantasmas no son específicos de las estructuras clínicas, como los síntomas. Si hay síntomas histéricos, tenemos la estructura de la neurosis. En cambio, el fantasma de Schreber: *sería hermoso ser una mujer en el momento del coito*, no es psicótico, pues se presenta en el neurótico, que goza siendo el que no es, y que recuerda la definición freudiana: *la neurosis es el negativo de la perversión*; y es que el neurótico elude su castración en un fantasma perverso, a través del dominio del goce. El perverso goza siendo el que es, pura voluntad de goce, *gay savoir*, que lo lleva a escenificar en lo real su fantasma, ante el que el neurótico retrocedería espantado ante la escenificación de su fantasma en lo real. Donde acaba el lenguaje comienza el goce. Por esto es que el fantasma es mudo; está en lo real. El fantasma se construye en análisis porque tiene un lugar de real, pero con una forma imaginaria, que es la escenificación que remite al real del goce al que el fantasma viene a poner freno. El fantasma se ubica en la intersección de lo real, lo simbólico y lo imaginario, de la manera en que el objeto *a* se encuentra en la intersección de los tres círculos del nudo borromeo, como algo que se resiste a la simbolización. En los dos casos la dificultad está en la heterogeneidad entre los

dos elementos que lo integran: entre el sujeto del significante y el objeto *a*.

Mientras la medicina se centra en el síntoma, el psicoanálisis se interesa en la forma en que el síntoma está determinado por el fantasma, al que en lugar de acallar —como el conductismo que dice “el síntoma es la enfermedad” (cuando no hay enfermedad más allá del síntoma)— lo coloca como el productor de series de síntomas. Lacan en lugar de tomar la palabra síntoma de la medicina, la toma de Marx (como señales exteriores) y del pensamiento de Freud, para quien el síntoma es una formación de compromiso. El síntoma expresa lo reprimido, al tiempo que lo desfigura. Síntoma es “lo que corta con”; es un corte en la estructura. El síntoma histérico es un corte en la continuidad corporal. El psicoanálisis es un corte en el discurso. El psicoanálisis es un síntoma del siglo XX. Por ello, la clínica psicoanalítica no se centra en la historia clínica, a la que la psiquiatría, las psicoterapias y hermenéuticas tratan de dar continuidad con una *anamnesis* perseverante. El psicoanálisis no se afana en dar coherencia al discurso inconsciente del sujeto, para darle sentido a su vida y significado a su existencia. La novela familiar tiene que ser pensada a la luz de algo que permita pasar de lo contingente a lo estructural, que depende de un matema esencial, pues de él depende el fantasma, y es el significante de la falta en el Otro S(A), dado que es por el camino del deseo del Otro —como diría Hegel— que se constituye el sujeto. Cuando ese Otro no está tachado, no está castrado, no es deseante, y su deseo se colma con el cuerpo del sujeto, tenemos la psicosis. La estructura sólo se acciona a partir de una falta (en este caso, de una no-falta). A esto se debe que Lacan rechace que se le acuse de estructuralista. Mientras para el pensamiento estructuralista la estructura es un Todo, para Lacan la estructura se constituye a partir de la falta que pone en movimiento los lugares y las transmutaciones de esa estructura. Por la falta en el Otro es que el sujeto se coloca frente a esa falta en el Otro, que se llama castración. Como el Otro está sometido a la ley de la prohibición del incesto, pasa por la castración y por la falta en el Otro. Es por la falta en el Otro que el sujeto demanda y se constituye en la huella de lo que le falta al Otro; el sujeto se constituye porque no puede col-

mar la carencia del Otro. La castración del Otro produce un sujeto que pasa por la castración. El posicionamiento frente a la castración y el significante fálico, son los pilares de la estructura subjetiva. Luego el destino del sujeto depende de la forma en que imaginariamente se relaciona con la castración.

2. A propósito de la interpretación

El analista interpreta, transcribe y descifra lo que se escucha que se escribe de significante. La interpretación es un decir sorpresivo que cae en el curso de una sesión analítica, y que permite (re)significar la situación analítica en su conjunto, como una transformación gracias a un biendecir que es un (mal)decir; es decir una expresión más allá de la lengua oficial. Hablar de la interpretación implica hablar del corte instaurado en la cadena significante, considerando que los significados se producen gracias a este corte, por la aparición de esta interpretación como vocablo, como interjección, que hace aparecer un sentido inesperado en la cadena significante. Un corte en el discurso que puede ser también el término de una sesión, momento en que el analista profiere una palabra enigmática y corta al analizante, considerando que *una palabra enigmática* puede ser ninguna palabra, el silencio, que lleva al analizante a plantearse el sentido de su decir. Pero con la interpretación hay que tener mucho cuidado. Lo advierte Miller: *No se olviden que es la religión la que nos enseña la interpretación ... Se observa actualmente en los psicoanalistas, los latinos al menos, una valoración de la interpretación como significativa. Por esta vía, el psicoanálisis cae en el delirio de interpretación. Hay una fe ingenua en el inconsciente que es enteramente paranoica. Ya conocen la antigua definición de Lacan del psicoanálisis como paranoia dirigida ... Por eso mismo, el doctor Lacan recomienda las entrevistas preliminares al entrar en psicoanálisis. El dispositivo analítico, dispositivo de interpretación, es muy favorable a la eclosión de la psicosis. Lo que en la clínica psiquiátrica se denomina automatismo mental, ¿qué otra cosa es si no el sujeto supuesto al saber, el supuesto sujeto que sabe todo lo que yo pienso? ... La función de la interpretación, evidentemente, encuentra su lugar en la estructura que hace del lenguaje el lenguaje del Otro, ya que es el oyente el que decide sobre la significación de lo que se emite. Cuando Lacan*



Heinrich von der Toteninsel 2001 Öl auf Leinwand

*hace hincapié en este punto no vacila en decir que el analista es el amo de la verdad. Es una fórmula de 1953, que no retoma luego, pero que explica que la interpretación pueda efectivamente reducirse a una puntuación, a una simple encañón.¹¹ La interpretación psicoanalítica no pretende restituir una continuidad y una coherencia del discurso. No se trata de dar un verdadero sentido a la palabra del analizante, sino de abrir la dispersión del significante, a la polisemia, a las resonancias semánticas evocadas por la palabra, el albur que está en juego, el ingenio, la gracia, el *Witz* freudiano, la sorpresa, que despierta al inconsciente. A través de la interpretación el analista no articula un saber que se supone que se encuentra en las asociaciones libres del analizante.*

El punto de partida de la clínica psicoanalítica es el sujeto del inconsciente, sujeto escindido, que se dirige al analista como sujeto-supuesto-saber, a quien le supone una respuesta a su padecer, y el analista que sabe que no sabe y acepta la demanda. Pero el analista

no dice: "Esta demanda no me la puede dirigir a mí, porque yo no sé nada de lo que le pasa". El analista debe ocupar un lugar que no le corresponde, para permitir que la verdad fluya, pues sabe que la verdad no está en él sino en el decir del analizante, y que es *su deseo de verdad* el que va a movilizar el proceso. Como dice Miller: "El que haya un amo de la verdad puede fundarse en la retroacción semántica de S_2 sobre S_1 . En este sentido, nótese que es S_1 el significante amo de la verdad. Pero el algoritmo de la pareja significante funda igualmente lo contrario: que no hay amo de la verdad como significación, ya que ésta está a merced de un significante ulterior. La significación, por esencia, se desliza a lo largo de la cadena significante. Su metonimia explica el "medio-decir" de la verdad."¹² El deseo del analista es que la verdad aparezca, que surja el (S_1) que es el significante que marcó al sujeto en el origen, a partir de algo que está en él, que es un saber pero que no es un saber sobre el sujeto, sino un saber de la estructura. Sí, el saber tiene un lugar privilegiado en psicoanálisis, pero no es un saber que pretenda el dominio, puesto que parte de su ignorancia. Con esto se evita la perversión propia del Amo, el adoctrinamiento del maestro universitario, la histeria del análisis de la transferencia en el "aquí, ahora y conmigo". Asimismo, hay quienes llevan el análisis "lacaniano" a la imposibilidad, al silencio permanente, a la payasada del no-deseo, a un "a mí que me importa", como formas engañosas disfrazadas de sabiduría, propias del discurso perverso del Amo. Esto obliga a tener que distinguir entre el analista que hace valer su deseo y *el deseo del analista*. Hay una diferencia de 180 grados entre el Discurso del Amo y el Discurso del Analista. Dado que el psicoanálisis atiende al discurso, para el analista lacaniano el tiempo de la sesión corresponde al tiempo del Discurso y no al tiempo del reloj; el tiempo de la significación, en la medida en que —recordemos la lógica de Hegel— el significante es el tiempo de la cosa, es el momento de concluir, con función lógica y poética, no cronológica. Pero cuando han pasado unos minutos de la sesión y el paciente ha estado hablando, y el analista le dice: "le dejamos aquí", se trata de la intervención de un amo que corta cuando se le da la gana, en función de su deseo perverso. Mientras que el amo se dirige a un esclavo, el analista se dirige a un sujeto afectado por una falta en el saber. El



Der Verfolger 1900 Öl auf Leinwand

analista interviene desde un saber de lo que está sucediendo (saber de la estructura).

Otro punto crítico de la clínica psicoanalítica en relación a la interpretación es la *Contratransferencia*, a la que el psicoanálisis oficial y sus filiales identifican con los afectos y las pasiones que experimenta el analista, asociadas a la transferencia que el paciente hace sobre él, considerando que estas manifestaciones son parte del "cuadro clínico" del paciente, por lo que las eleva a una especie de palanca de Arquímedes de la práctica analítica. Se trata de una posición ante el saber: lo que le evoca el paciente al analista es la llave de oro para que éste sepa lo que le pasa a su paciente. Todo esto constituye los obstáculos tanto para que fluya la cadena significativa como para que pueda manifestarse ese *real* que resiste desde el *Ello*. A esta doctrina de la contratransferencia Lacan le opone el concepto de *Deseo del Analista*, que no es un dato psicológico, ni las ganas de algo, sino una función lógica dentro del proceso analítico mismo. El deseo del analista es lo que le lleva a operar, a no obturar con sus palabras, sus proyecciones y sus imaginarios, lo que surge en el analizante. Nasio, en *La voz y la interpretación* nos dice cómo opera el analista: *Ante nosotros —bajo la forma de un sueño, un enigma o una queja—, recogida más que descubierta, la verdad nos hace decir, callar y perder; decir la interpretación, encubrir el objeto bajo la apariencia del silencio, y proferir la voz sin retorno alguno ... y al decir compone una verdad nueva, que será de hecho el resultado fortuito de la condensación de la interpretación que, como decir, viene a desdibujarse y confundirse con el dicho del analizante ... Resulta entonces*

*esta ecuación única de dos seres bien diferentes, eclipsados detrás de una verdad que no les pertenece. De este encuentro sellado por el dicho nuevo —cantado en los labios de uno o del otro, poco importa—, surge un sujeto que no es ni uno ni otro, sino más bien lo real engendrado en común ... no puede haber sino un decir, uno solo, en la coyuntura temporal de la transferencia, que esté ajustado al dicho analizante. Ajustado en este sentido: justo a tiempo. El acto es el tiempo, de otro modo no hay acto ... en el curso de las últimas sesiones que acaban de tener lugar, o aun en la fracción de una sola, se produce como una acumulación insensible de decirs, de acontecimientos que traza en el tiempo lógico una curva de tensión y que llegado el momento de concluir, aquel de recoger el instante, cuando no hay más que un decir por decir o un silencio por guardar, ocurre, puede ocurrir, que uno se queda con una palabra sin alcance...*¹³

El deseo del analista es una función que depende del análisis del analista, donde ha nacido el deseo de ser analista, y se ha trabajado en la eliminación de todo aquello que puede oponerse a esa *pulsión lógica* pero también *poética* que se llama *el deseo del analista*. Que es el deseo del analista del analista. Pero el deseo del analista no es las ganas de nada, ni la preocupación por el bienestar del analizante, lo que no implica la impasibilidad, sino una operación a través de un mensaje ético implícito: "una vez que se haya manifestado tu deseo eres tú el responsable de lo que pase". El deseo del analista es un deseo de deseo, deseo de que el analizante se transforme en deseante, no en objeto que confunde el deseo con la demanda, sino en deseante que asume la responsabilidad de lo que hace, que no debe confundirse con un mandamiento superyoico, puesto que más bien apunta al imperativo freudiano: *Donde Ello estaba, deberá yo llegar a estar*. Sí, se trata de un deber ser que, leído desde la ética del héroe nietzscheana, nunca coincide con el ser. El deber ser es la meta del análisis: que aparezca el ser a partir de la *falta en ser*, que el sujeto se haga responsable ante el Otro de su deseo, que pueda responder a ese Otro. En el análisis pues se pone en acto una demanda de saber que el sujeto hace al analista (colocado en el lugar del sujeto-supuesto-saber), para que a partir de esa demanda (que el analista no puede responder) se instale *la falta en ser*, que lo hace demandante. Sólo porque algo falta, el sujeto no hace más que demandar. Y por la falta de respuesta a

esa demanda planteada en términos imaginarios, se instaura esa *falta en ser* que lleva al sujeto a asumir, no una plenitud que no existe, no una relación sexual que no existe, sino la castración que lo hace deseante, y que el neurótico encubre bajo la forma escamoteada de un *yo-fuerte* que cree tener o fantasea tener.

No obstante, al margen de la clínica psicoanalítica, ha cundido como una verdadera epidemia, la estandarización de "la técnica psicoanalítica". Y ello a pesar de que al mismo Freud no le gustaba hablar de técnica. Cuando decide escribir una serie de artículos sobre la técnica del psicoanálisis, tiene la delicadeza de llamarles modestamente "Pequeños escritos sobre la neurosis", para que nadie se trague el anzuelo de que en esos textos va a aprender *La Técnica del Psicoanálisis*. Como se sabe, fueron sus editores los que les pusieron el nombre de "Escritos sobre técnica analítica". Aunque más bien se trata de una *tejné poética* que muere en el momento mismo en que nace, pues como la poética de Aristóteles se funda contra toda taxativa futura. Sí, Freud los escribe pero no sin precaución y sin temor de que se tomen por recetas y clisés. Freud, recordemos, aclara que lo que ahí expone le ha resultado útil para su propia persona.¹⁸ Desde el nacimiento del psicoanálisis se aprecia la búsqueda de un camino. Pero entre la demanda en el mercado y las ansias de respetabilidad social, la Asociación Internacional de Psicoanálisis se encargó de institucionalizar y controlar políticamente una supuesta técnica psicoanalítica, para que los analistas, ante la singularidad y el desafío de cada caso, *no sabiendo cómo hacer, supieran hacer como*, obedeciendo un patrón. Por lo que todo el que no obedeciera a ese patrón era (y sigue siendo) tachado de hereje. Una acusación y excomunión que le toca vivir a Lacan a fines de los 40' y principios de los 50' en París, por introducir variables con respecto a la escucha y al tiempo de la sesión, que no se justifica ni por el tiempo cronológico ni por la costumbre, sino por lo que sucede en la sesión misma, y por lo tanto en función del tiempo en el que se escucha lo que se escribe de significativo, el tiempo de la retroacción significativa, el instante en que se produce un efecto que descoloca al sujeto respecto de su decir, el instante mismo de concluir, en el que el sujeto sale de la sesión con el enigma del oráculo a cuestas, que le im-

pele a interpretar el decir del analista, su silencio, su propio decir escandido por el analista, etc. Debido a ello es que la interpretación puede ser considerada falsa, puesto que hace falsear el sujeto. Esperar el tiempo del reloj no es más que una chanza para que el analizante reacomode el trabajo del inconsciente que se había abierto y se reponga. Si el inconsciente se ha dormido hay que despertarlo. Es el corte del significante el que despierta al inconsciente, el mismo que despertó a la Asociación Internacional de Psicoanálisis y no la ha dejado dormir. Y es que la neurosis obsesiva internacional hecha institución, se ha instalado para defenderse del inconsciente, es decir para que nada pase. Pero no se trata ahora de caer en el lacanismo, en una nueva ritualización, en un *hacer como Lacan*. Se trata de no dormirse, y para ello está la función ética (el deseo del analista), que es poner a trabajar al inconsciente, lo que exige del analista el rechazo a la razón técnica, al discurso del amo y al confort. La ritualización del análisis no sólo se realiza a través del *standard* del tiempo sino de las intervenciones del tipo clisé, que son previsibles y no despiertan sino que hacen roncar al inconsciente.

A la concepción del análisis obsesivo y burocrático, Lacan le opone la interpretación que tiene efecto de sorpresa, que cae bruscamente como un decir enigmático y oracular,¹⁹ que no cierra el inconsciente aportando el significado que falta y la comprensión del sinsentido (como se postula desde ciertas hermenéuticas).



Art. Gasgraboweg 1989 Oluf Linnestad

La palabra del analista debe ser un acicate, no un somnífero. La intervención del analista no tiene la función de hacer consciente todo lo inconsciente hasta obtener la falla subjetiva. En lugar de resolver todas las preguntas del sujeto, el análisis es la experiencia del no-saber, de la falta y la verdad a medias. Ciertamente la intervención oracular incomoda al sujeto, pues tiene que preguntarse: "¿Qué dijo?" Y suele suceder que la intervención del analista es tan inesperada que, en medio de la frase, cuando el sujeto no puede escuchar al analista porque está escuchándose a sí mismo, la hace caer de canto, cortando el discurso. Y el que escucha tal oráculo se ve impelido a interpretar lo que *se quiso decir*; la segunda interpretación la hace el analizante. La interpretación es una apelación que debe extraerse exclusivamente de las asociaciones libres del sujeto; toda intervención que apunte al posible sentido de los significados, desde la filología, el contexto histórico, la tradición o el medio cultural, en tanto trabaja con significados, es una interpretación en el marco de lo imaginario, es decir, en la dimensión. La función del analista es articular el saber que está en esas asociaciones. No hay nada antes, detrás o bajo las asociaciones que valga como auténtico material analítico. Y esto sólo es posible si se lee al inconsciente —como enseña Freud— *al pie de la letra*.

Después de esbozar la clínica psicoanalítica, resulta comprensible la distancia que Lacan marca entre el psicoanálisis y la hermenéutica. Su punto de partida es evitar el malentendido de que el psicoanálisis es un método de investigación, ya que en la medida en que es un pretexto para muchas cosas, no le parece de fiar. Por ello nunca llega a considerarse un investigador; evocando a Picasso, sostiene que no busca sino que encuentra. Y es que existe un parecido entre la investigación que busca y el registro religioso, pues lo encontrado está siempre detrás, como olvidado o escondido, lo que hace de la investigación una actividad complaciente. Si la investigación le interesa al psicoanálisis es en relación al debate sobre las ciencias humanas, ya que tras los pasos del que encuentra está la reivindicación de la hermenéutica, que es la que investiga y busca la significación nueva e inagotable, aunque amenazada por el que la encuentra. Si a los analistas les interesa la hermenéutica —sostiene Lacan—

es porque la búsqueda de la significación que propone es confundida con lo que el psicoanálisis llama interpretación. La interpretación psicoanalítica no debe confundirse con la interpretación hermenéutica, aunque ésta siga sacando provecho del psicoanálisis.¹⁶

En otro momento de su enseñanza, no es casual que Lacan arremeta contra Jung y la hermenéutica. Contra Jung porque hace encarnar la relación del sujeto con la realidad en el arquetipo, pues al hacer de las formas primitivas de la articulación del mundo algo subsistente, el meollo de la psique, rechaza la libido, dado que Freud no le asigna una función arcaica ni un acceso primitivo a los pensamientos, como un mundo antiguo que persiste en el nuestro. Porque la libido es la presencia efectiva del deseo, que no es sustancia, aunque está presente en el proceso primario. Contra la hermenéutica porque le resulta evidente la enorme dificultad que tienen algunos filósofos para adentrarse y conceptualizar el campo del psicoanálisis. Por ello se detiene en Paul Ricoeur, a quien considera que ha ido a donde más le cuesta a un filósofo, al realismo del inconsciente, que no es una ambigüedad de las conductas, futuro saber que se sabe por no saberse, laguna, corte, inscripción de la falta. Por lo que Ricoeur acapara esta dimensión del psicoanálisis y la bautiza con el nombre de hermenéutica. La hermenéutica es muy importante hoy día. Pero la hermenéutica —advierte Lacan— no sólo es opuesta a la experiencia analítica sino al estructuralismo de Lévi-Strauss. La hermenéutica se dedica a leer en los cambios del hombre el progreso de los signos con los que hace su historia. De lo que se colige que Ricoeur descarta como contingente aquello con lo que se encuentran los analistas. El mismo Lacan advierte que del hecho de que para Ricoeur los analistas no tengan un acuerdo fundamental que lo llegue a impactar, no se desprende que se le deje creer que ha conquistado el terreno.¹⁷

Es en la conferencia *Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad*, donde Lacan sostiene que: *Ni del lado de la naturaleza, de su esplendor o de su maldad, ni del lado del destino, el psicoanálisis hace de la interpretación una hermenéutica, un conocimiento en modo alguno iluminador o transformador ... Esto está bien subrayado en la técnica por el hecho de que no impone ninguna orientación al alma, ninguna apertura de la inteligencia, ninguna purificación que preludie*



Die Quelle 1997 (H. von Lavonard)

la comunicación ... Incluso preparar lo que será dicho en la sesión es un inconveniente, donde sabemos se manifestarán las resistencias, incluso las defensas.¹⁸ Por un lado la asociación libre excluye cualquier proceso de concentración. Por otro, dado que el discurso en análisis apunta a lo real, siempre se enfrenta a algo ininterpretable. De ahí que la interpretación recaiga sobre lo que recorta la realidad, a través de lo que se escribe de significativo. No hay que olvidar que Freud considera que toda *Weltanschauung* es insignificante, pues sustituye a un catecismo que se defiende de lo desconocido; con lo que trata de evidenciar la ineptitud del conocimiento, que no alcanza más que una irremediable opacidad. Como el deseo (*Wunsch*=anhelo) sólo está presente en la demanda, sólo lo que se articula es admitido en el análisis, más allá del que no hay nada que hallar. Un deseo que sólo se articula en la demanda ante la pérdida del objeto. El mundo mismo sólo se presta al ser hablante gracias al juego del corte.

Por último, en *Respuestas a unos estudiantes de filosofía sobre el objeto del psicoanálisis*, Lacan señala que el sujeto del inconsciente es el ser del hombre que es hablado, que el psicoanálisis rechaza todas las ideas del hombre que se han vertido (que ya no valían antes de su nacimiento) y que el objeto del psicoanálisis no es el hombre sino lo que le falta, un objeto. Asimismo, subraya que la unidad de las ciencias humanas debe reconocer sus límites. Lacan parece referirse a las pretensiones de universalidad de la hermenéutica, de la que dice: *Nos hace sonreír por cierto uso de la interpretación, como jugada*

transposa de la comprensión. Una interpretación de la que se comprenden los efectos no es una interpretación psicoanalítica. Basta para saberlo haber sido analizado o ser analista. Es por ello que el psicoanálisis como ciencia será estructuralista hasta el punto de reconocer en la ciencia un rechazo del sujeto.¹⁹ □

Notas

¹ Jacques Lacan, "Apertium a la sección clínica", en *Revista Ornicar?* no. 3, Petrol, Barcelona, 1981, pp. 38-39.

² Jacques Lacan, *Ensayo*, op. cit., pp. 33-34.

³ Daniel Gerber, "El discurso del psicoanálisis: un punto de vista antieconómico" en *El discurso del psicoanálisis*, op. cit., p. 111.

⁴ Jean Clavreul, *El serón médico*, op. cit., p. 199.

⁵ Jacques Lacan, *Escritos II*, op. cit., p. 176.

⁶ El goce, anterior a la palabra, se concibe como no habiendo sido exiliado de la naturaleza, o como diría Freud en diversos lugares de su obra: como la entrega al apareamiento en la que viven los animales.

⁷ Daniel Gerber, "El discurso del psicoanálisis", op. cit., p. 130.

⁸ Juan David Nasio, *El magnífico niño del psicoanálisis*, Gedisa, Buenos Aires, 1985, p. 65.

⁹ Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, op. cit., pp. 193-194.

¹⁰ Jacques Lacan, "Intervención sobre la transferencia", en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1980, p. 39.

¹¹ Jacques Alain Miller, "El otro Lacan" en *Matemas I*, Manantial, Buenos Aires, 1987, p. 112.

¹² *Ibid.*, p. 115.

¹³ Juan David Nasio, *La voz y la Interpretación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1987, p. 44.

¹⁴ Sigmund Freud, "Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico" (1912), op. cit., t. XII, p. 111.

¹⁵ Rosario Herrera, "El Oráculo del Siglo XX", en revista *La Nave de los Lacer*, no. 14, Lust, Morelia, 1989.

¹⁶ Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales de la psicanálisis*, op. cit., pp. 15-16.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 171-172.

¹⁸ Jacques Lacan, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1991, p. 45.

¹⁹ Jacques Lacan, *El objeto del psicoanálisis*, Anagrama, Barcelona, 1970, pp. 57-58.

El gran cocodrilo *paradójico*

(o, de cómo nombrarse en femenino)

Rubi de María Gómez Campos

Al maestro Leonel Godoy,
por su sabia e implacable ironía.

En la aurora de este tercer milenio, el ascenso visible de las mujeres nos permite reconocer al ser humano en una nueva figura que se multiplica socialmente en las faenas diarias y el quehacer cotidiano de hombres y de mujeres que se acercan y alejan. Nadie puede negar que las mujeres han conquistado espacios sociales otrora inaccesibles. Ello ha significado un beneficio humano que nadie negaría. Los seres humanos se han acercado progresivamente a un destino común, igualitario, cuyo equilibrio es distante todavía de un ideal de armonía.

Las responsables innegables de esta nueva figura que ha adquirido el mundo son las vilipendiadas feministas. Una de sus múltiples luchas se centra en el tema complejo y controvertido del lenguaje. En uno de sus esfuerzos más visibles, las feministas se han concentrado en lograr lo que llaman: la "*visibilización de las mujeres a través del lenguaje*". El proceso consiste en eliminar el androcentrismo del lenguaje, es decir, en señalar la falta de coherencia de un mundo que se presume como humano, y simultáneamente le niega exis-

tencia gramatical, discursiva, y por tanto simbólica a la mitad de sus integrantes: las mujeres.

Durante mucho tiempo las feministas remarcaban (a veces con interrupciones groseras a mitad de un discurso dictado ante puras mujeres) el uso indefinido e impropio de un "*nosotros*" que imperceptiblemente nos negaba. No era la expresión, como piensan algunos, sólo de un uso neutro, sintético o abstracto del lenguaje, era, según las feministas, un uso masculinizante que marcaba la manera en que las mujeres mismas se perciben a sí mismas como inexistentes y difusas. El uso frecuente de nombrarse a sí misma en masculino es además una ruptura semántica y error de concordancia: no es "*la abogado*" sino "*la abogada*", no somos "*uno mismo*" ni "*nosotros*" sino "*una misma*" y "*nosotras*" cuando nos referimos a las de nuestro mismo sexo.

Quienes sostienen defender la gramática no lo habían percibido porque siguen pensando que la neutralidad los representa; que los seres humanos no somos hombres ni mujeres, sino sólo abstracciones. Pero



Entstehung 1902 Öl auf Leinwand

por el contrario, es a través del lenguaje por lo que hombres y mujeres percibimos el mundo y lo expresamos. La manera en que nos designamos a otros y a nosotras mismas es para las feministas tan relevante como la manera en que los otros nos tratan y perciben. Por eso en mucho tiempo a nadie le resultaba extraño, antes de estas demandas en torno del lenguaje, escuchar en la calle, ante el paso de un grupo de cuatro o cinco mujeres, que un hombre sólo les dijera: "por qué tan solitas, mamacitas". Recordándoles así que sólo la presencia de un hombre es "compañía" y, por ende, ellos nunca están solos.

Recientemente leía una réplica a todo este asunto del lenguaje, en una de las revistas que expresan el sentir de algunos de los intelectuales más lúcidos de nuestro tiempo, *Letras libres*. El autor del artículo, Enrique Serna, parte del argumento de que: "Cualquier revolución victoriosa en el campo de las ideas o de las costumbres tiene que elegir entre dos caminos: asumir la victoria y ejercer el poder con responsabilidad o tratar de suprimir a la

facción derrotada, con el argumento de que su existencia pone en peligro las conquistas del movimiento".

Asumiendo, por tanto, que el feminismo ha triunfado, utiliza la referencia al lenguaje para demostrar que: "Las feministas y los ideólogos de la heterodoxia sexual no se han conformado con predominar: quieren el poder absoluto (*las curativas son mías*)". En Estados Unidos, dice: "se ha vuelto casi obligatorio escribir *he or she* en todos los oficios, cartas y documentos que circulan en las oficinas públicas y privadas cuando el sujeto de la oración es indeterminado. Para curarte en salud (añade), algunos profesionistas optan por feminizar todos los sujetos neutros, sobre todo cuando se dirigen a una mujer (pero, entonces no son neutros, podríamos decir). Se ha consumado así la igualdad gramatical entre los sexos, a costa de la economía lingüística. El inglés ahora (dice) es menos flexible, y quizá el español mexicano corra la misma suerte si el presidente Fox impone la moda de pluralizar en masculino y en femenino, como si el don de síntesis que la lengua tardó mil años en adquirir fuera una obsoleta herencia machista (como, efectivamente, creen las feministas. Y concluye) *Las líderes del feminismo no necesitan maltratar el inglés para defender sus conquistas, pues nadie se opone a ellas (salvo a ésta, podríamos añadir ahora que lo leemos a él). ¿Qué han ganado entonces con esa quisquillosa reforma verbal?*"

No quiero minimizar un problema relevante que el autor del artículo ha señalado aquí. El tema de la economía del lenguaje. Es cierto que resulta mucho más fatigoso y abigarrado un texto que esté marcando siempre la dualidad sexual (ej. chiquillas y chiquillos, todas y todos, nosotras y nosotros, etc.) Pero también es cierto (y esta es la respuesta a la última pregunta que Serna formula) que antes las niñas desde pequeñas se acostumbraban a desaparecer del lenguaje misteriosamente —en referencia a lo que los adultos conocemos como el "día del niño", por ejemplo— y con ello mermaba el propio reconocimiento simbólico de su ser. Algunas, las más agudas, llegaban a percatarse de tan injusta situación. Ante la percepción clara de estos y otros privilegios lingüísticos, su sensatez infantil les llevaba a preguntar: "¿y cuándo es el día de la niña?". Ellas supieron claramente, cuando las costumbres y el reconocimiento social comenzaron a darles un lugar, que no es lo mismo ser y decirse "niño", que ser "niña" y no poderlo decir.

El efecto posterior no se puede ocultar. La verdad es que a veces resulta difícil para las mujeres mismas nombrarse en femenino. Tal vez no lo sea tanto cuando se exige que se diga "abogada" y no "abogado", "arquitecta" y no "arquitecto", "doctora" y no "doctor", con el fin de no masculinizar las profesiones. Pero que tal cuando, como en mi caso, tenía que designarme: Profesora-investigadora asociada "B" de Tiempo Completo, en lugar del, ya de por sí también abigarrado, Profesor-investigador asociado "B" de Tiempo Completo.

O bien, otro problema más profundo y significativo que el de la economía del lenguaje: cuando las mujeres se dedican a la poesía, existen las que quieren ser llamadas poetas en un afán de no ser excluidas (devaluadas o descalificadas en tanto mujeres) de la literatura, a través de la feminización lingüística de su práctica. Otras, en cambio, no quieren ser llamadas poetas porque prefieren reafirmar su condición de mujer (mediante el término feminizante de poetizas) en el campo literario. La especificación del género gramatical conlleva pues significados de vida diversos, y no es tan simple como añadir una "a".

Todos estos ejemplos muestran que el tema del lenguaje es un problema teórico real cuya solución nos enriquecerá, y no un afán de castrar peligrosamente amenazador, como cree Enrique Serna: "En su afán por cortar de raíz el machismo, las tijeras feministas se aprestan a cercenar nuestros más vulnerables defectos de fábrica". Lo que las feministas se plantean es efectivamente "extirpar hasta el último vestigio de la cultura patriarcal y machista", que no deja de expresar ni logra superar su propia intolerancia.

Para demostrar lo anterior quiero citar a una feminista española que se llama Susana Mataix. Preocupada por el sexismo institucional que se escuda en los privilegios masculinos percibidos como norma natural y neutral de muchos hombres, Susana acredita el machismo de los integrantes de la Real Academia de la Lengua Española, sin pérdida del humor. Este saludable e irónico enfoque nos permite prever en qué desatinos puede derivar la rabia por algunos privilegios desaparecidos, y el temor de los intelectuales misóginos que siguen empeñados en mantener una lucha de sexos y afirmar su virilidad a través del lenguaje:

Carta a Eulalia Pérez Cedeño

(Eulalia Pérez Sedeño es una reconocida Catedrática de Lógica y Filosofía de la Ciencia, de la Universidad del País Vasco en España).

Querida Eulalia: Te envió unos comentarios a la nueva edición del diccionario de la RAE porque creo que la nueva edición marca un paso atrás. (Si miras el término pareja, veras que remite a parejo???) Yo creo que alguien versado en (i)lógica y filosofía del lenguaje podría analizar por qué los Académicos han querido afirmar su virilidad con tanto despropósito.

Un abrazo, Susana.

Los paradojos de la RAE

En la vigésima segunda edición del diccionario de la RAE, los "prestigiosos académicos" se ensañan con las reivindicaciones feministas después de pavonearse de su liberalidad al incluir numerosos términos extranjeros. Efectivamente aparecen baby-sitter y quiche como términos aceptables y aceptados. Así ya pueden alardear de apertura de espíritu. Lo que ni remotamente están dispuestos es a permitir que los derechos de igualdad les invadan y los adjetivos femeninos pasen por delante de los masculinos por razones de orden alfabético. Nosotras hemos aceptado que no nos cedan el paso en el ascensor, pero si por suerte, o por desgracia, la vocal a va ortográficamente delante de la o, tan útil para describir lo masculino, la Academia en justa compensación debía reconsiderar su postura y explicar guapa(o) en lugar de esperar al guapo de turno para hallar su significado. En aras al equilibrio sociológico no pudimos que señora, pase delante de señor, o bailarina de bailarín, ni la andaluza del andaluz, porque la carencia de una vocal otorga prioridad, pero un cierto sentido del equilibrio reclamaba esas pequeñas modificaciones que situarían a los adjetivos según un orden asexuado y exento de prejuicios pasados. La última edición del diccionario, no solo no acepta las reivindicaciones de género sino que encima se ensaña e instaura un nuevo orden donde el género femenino se postpone, se doblega y se subordina con alevosía ante lo masculino.

Basta con mirar al azar una palabra, muy corriente, donde el género juega un papel escaso, parada, y se advierte que remiten a parado(a). La versión del 92 era magnánima y ponía parada, sustantivo y unos cuantos términos más abajo,

parado(a), adjetivo. En la edición actual, para comprender lo que significa una invocación parada, debe uno enterarse previamente que eso es lo que se dice del varón que tiene el pene erecto. Y sólo cuando se llega a la novena acepción, uno se entera de que es el lugar o sitio donde se para. La inconsistencia de la Academia no acaba ahí, porque en la página siguiente han decidido suprimir la explicación del término paradoja y han puesto: véase paradojo(a). ¿Quiénes serán esos paradojos o figuras de pensamiento quimios, a tenor de sus explicaciones, emplean expresiones o frases que envuelven contradicción?

Aunque no todos son desgracias, porque no es que estén en contra del espíritu lógico de las matemáticas ya que no se ha permitido masculinizar las conjeturas, quizá porque eso de juzgar por indicios y observaciones lo consideren propio de mujeres. Para la Academia se trata de un problema de sexos, donde la pareja debe supeditarse al parejo. Sí, aunque parezca absurdo, la palabra pareja remite a un extraño masculino, parejo. Y para saber lo que es una cartora es necesario acudir al cartero. O para comprender de una mirada hay que ser primero muy mirado. El desatino de organización de los términos femeninos es tal que las explicaciones iniciales son incomprensibles y los criterios se confunden y se alteran. La vigésima segunda edición de la RAE es un monumento a la ilógica.

Lo único que consuela es que se han reprimido y no han considerado que esos bellos y maravillosos que circulan por ahí deban figurar en el diccionario, para evitar que una belleza o maravilla se les anticipe.

El texto y su ingenio son elocuentes. Nos permiten ver, una vez más, la manera en que los problemas teóricos del lenguaje y la relación intersexual se cruzan para producir nuevas formas de insano desencuentro sexual. Pero probablemente es a partir de este desencuentro como podemos ubicar la importancia y el valor de la poesía rebelde y amorosa de Efraín Huerta (1914-1982). El uso poético e irreverente, casi sacrilego de su lenguaje nos permite evocar, según se vislumbra en la calidad, creatividad, humor, ingenio, profundidad y ruptura de este artista, la única solución a la disyuntiva trágica para el lenguaje que los habitantes del mundo intelectual nos señalan.

La inicua opción de un lenguaje sintético y androcéntrico, misógino aunque supuestamente neu-

tral, frente a otro profuso y redundante, aunque más justo y más real, podría resolverse si lográramos expresarnos con el ingenio que la poesía de Efraín Huerta hecha a andar. La solución al problema del androcentrismo lingüístico es la creatividad, y los múltiples recursos del español que nos permiten hablar de: *personas* o de *seres humanos*, en lugar de: *hombres* y *mujeres*; o decir: "derechos de la infancia", en vez de: "los derechos de los niños y de las niñas"; o bien: *docentes*, en vez de: *profesores* y *profesoras*. No es que esta nueva invención de nosotras y nosotros mismos sea fácil de realizar, pero los hombres y las mujeres tendremos que aprender que la creatividad es la única forma de superarnos a nosotros mismos.

Construir un lenguaje verdaderamente neutro e incluyente nos obliga a enfrentar y resolver paradojas (¿o paradojos?), y en esto Efraín Huerta es un maestro. En el poema titulado "Esa sangre", Huerta nos permite encontrar *la sangre de España en nuestro propio dolor*. Su lenguaje poético logra sintetizar en este poema sentimientos y significados paradójicos, como el horror y el amor... Consigue hacer lo mismo en el poema titulado "Declaración de odio", que es paradójicamente un canto de amor, de humanidad, de fe... en el que logra conciliar *el alba en la fatiga de la ciudad*. Pero su capacidad para resolver "paradojos" se expresa magistralmente cuando nos devela la ternura en "La muchacha ebria", y nos permite escuchar su canto desgarrado de amor... Ineludible es, en este punto, llegar al lugar común de sus poemínimos: Cantos de ingenio, sabiduría y placer...

Das Experiment mit der Schwerkraft (1991) Öl auf Holz



Tótem

Siempre
Amé
Con la
Furia
Silenciosa
De un
Cocodrilo
Aletargado

Candoroso testamento

Abora
Me
Cumplen
O
Me
Dejan
Como
Estatua

Pequeño Larrouse

"Nació
En Silao.
1914.
Autor
De versos
De contenido
Social".
Embustero
Larousse.
Yo sólo
Escribo
Versos
De contenido
Sexual.

Probablemente muy pocas personas llegarán jamás a escribir, expresarse y expresar lo que quieren decir con la maestría con la que lo hace Efraín Huerta, sin embargo tenemos mucho que aprender de él. Ante la difícil encrucijada teórica que nos plantea la situación actual frente al lenguaje, y en el contexto de una guerra de sexos que a pesar de los esfuerzos de las feministas no se ha logrado conjurar, el lenguaje sigue siendo el único camino de aprehensión y expresión, no de los hombres o de las mujeres, sino de un mundo que es de los dos.

Hoy tenemos que volver a aprender lo elemental. Aprender a decir, a decirnos a nosotros y a nosotras mismas, seres humanos del siglo XXI, seres iguales y

diferentes del tercer milenio. Estamos obligados a encontrar esas formas inéditas de designación que no cancelen las formas, aunque aporéticas, de humanidad dual... Tendremos que esforzarnos pues, y hacerlo gozosa y vigorosamente, ya que los cambios y las mejoras no son fáciles ni ocurren espontáneamente. Si queremos hacer del lenguaje un medio efectivo y justo de comunicación social, es necesario usarlo con un esfuerzo de creatividad, vitalidad, alegría y buen humor.

Las transformaciones que se propusieran las feministas exigen la voluntad de todas las personas, y la utopía es tan fabulosa que, para realizarla, tenemos que recordar lo que dijera el gran cocodrilo en uno de sus más famosos poemínimos: "El que quiera azul celeste, que se acueste...".

Así pues, vayamos a crear, con el lenguaje, formas inéditas de comunicación intersexual... □

Interpretación 2002: El sol Leonardo



REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

AÑO IV N° 8
Julio, 2003
ISSN 1665-3319

¿Actualización o redefinición de la teoría crítica?

MARIO TEORDORO RAMÍREZ

Hermenéutica y pluralismo subjetivo.

El fundamento de la libertad en el pensamiento de Spinoza

VÍCTOR MANUEL PINEDA

México, lo universal y la globalización

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

Sobre el buen morir

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

El programa freudomarxista

ROSARIO HERRERA GUIDO

DOSSIER: Congreso Internacional de
Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural

Postfeminismo y neohumanismo

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ CAMPOS

Universalismo cultural y globalización técnica

RAÚL GARCÉS NOBLECÍA

Para una de(s)construcción del concepto de Cultura

MARCO MILLÁN

*La heterogeneidad del instante. La crítica cultural
de Georges Bataille*

BRAULIO GONZÁLEZ VIDAÑA

*De la sociedad del espectáculo al espectáculo de la
desaparición: cultura y banalidad en la teoría de
la simulación de Jean Baudrillard*

FABIÁN GIMÉNEZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

Crítica, acción y modernidad

Hacia una conciencia del mundo



DE... TEXTOS
DEVENIRES
NIREs

D



Oliver Kozlarek

REVISTA DE INVESTIGACIÓN
Y ENSEÑANZA DE LA LINGÜÍSTICA

DE DE VENIRES NIRES

Año V Nº 9
Enero 2009
ISSN 1907-3310

Alteridad: condición de comunidad

MARICOR AGUILAR RIVERO

*Más allá de la palabra. Notas para una reflexión sobre
el carácter constitutivo del lenguaje*

MARÍA TERESA MUÑOZ

Multiculturalidad y Feminismo en la Grecia Antigua

VICTOR HUGO MENDEZ AGUIRRE

Comunidad Nacional. Un ordenamiento familiarizante

MARÍA REINA PALACIOS

La justificación de la guerra contra los indios en

Juan Ginés de Sepúlveda

JUAN ÁLVAREZ-CHESTUJOS FIDELIO

La ética de los nómadas. Apuntes para una filosofía

práctica a partir de Gilles Deleuze

CARLOS A. BUSTAMANTE

El Dios de las personalidades

NÉSTOR A. BRALINDIEN

La sociedad postmoderna

JUAN BRUNET IGARAY Y EVERISTO GALIAGA FIGUEROA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE LINGÜÍSTICA "SANTOS RAMÍREZ"

